LIBRARY OF PRINCETON
MAY 9 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

BX
1444
.2
.O62
1988

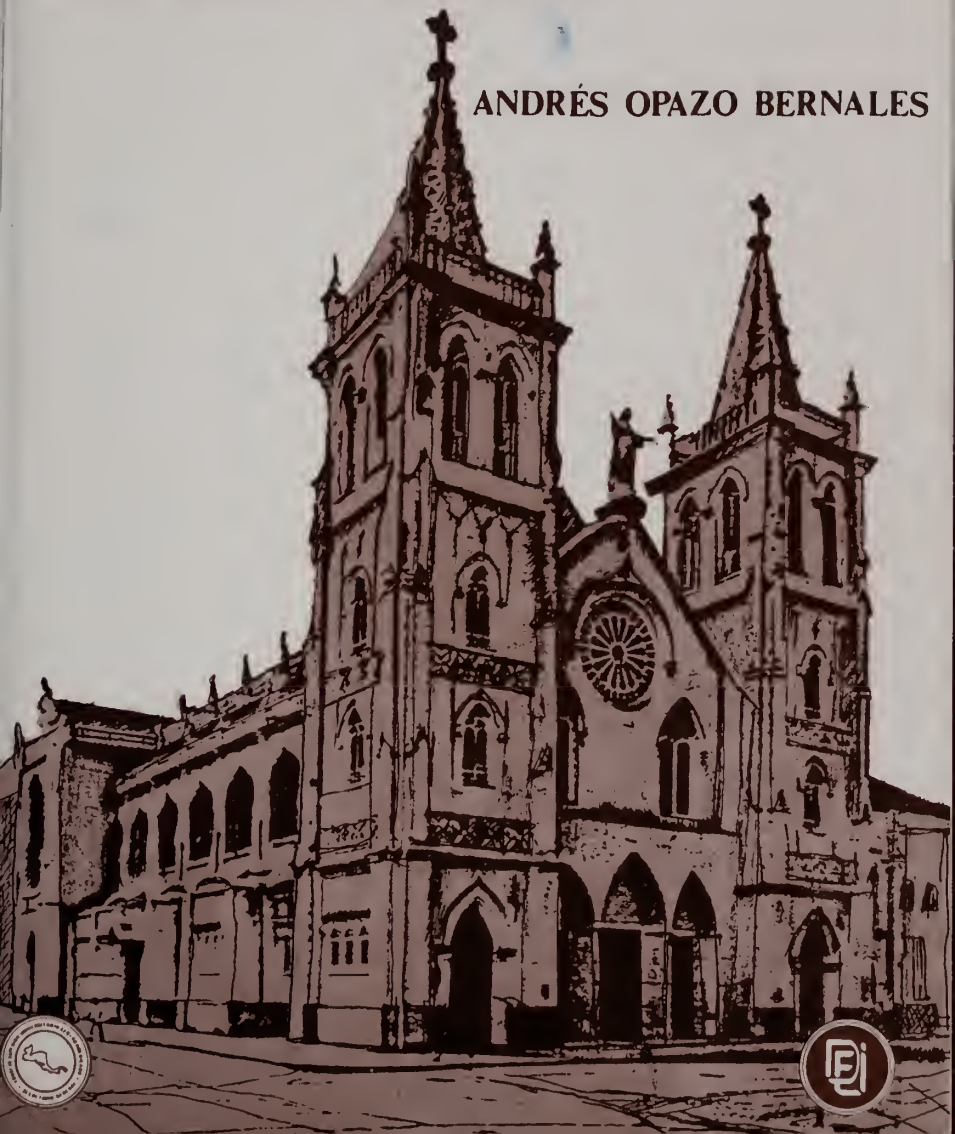
Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/panamalaiglesiay00opaz

PANAMA

LA IGLESIA Y LA LUCHA DE LOS POBRES

ANDRÉS OPAZO BERNALES



LIBRARY OF PRINCETON
MAR 30 1989
THEOLOGICAL SEM

PANAMA

LA IGLESIA Y LA LUCHA DE LOS POBRES

Colección SOCIOLOGIA DE LA RELIGION
Iglesia y Pueblo

D.E.I

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

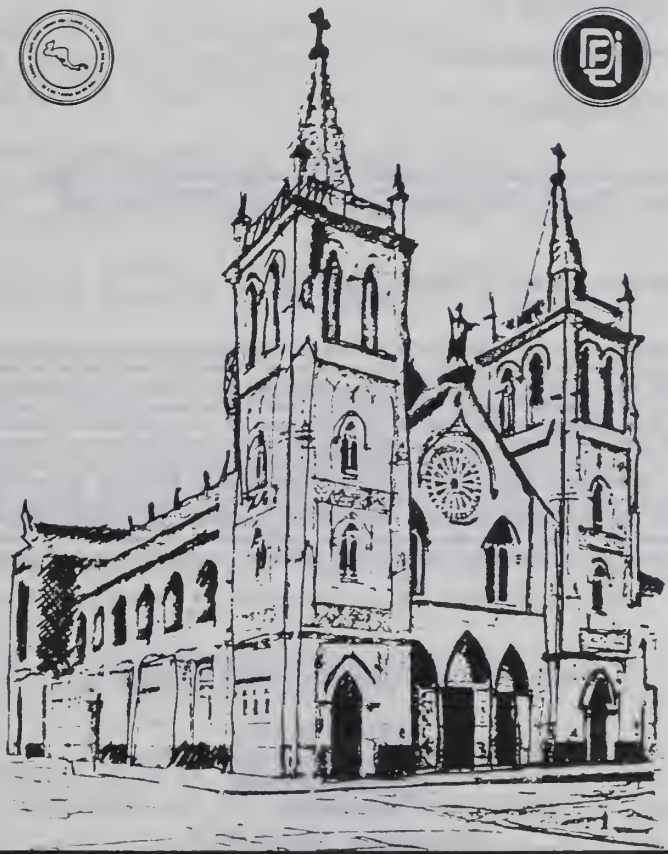
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

PANAMA

LA IGLESIA Y LA LUCHA DE LOS POBRES

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 30 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

ANDRÉS OPAZO BERNALES



EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

282.72862
0-61-p Opazo Bernales, Andrés
Panamá: la iglesia y la lucha de los pobres/ Andrés Opazo Bernales.
—1. ed.— San José: DEI, 1988.
216págs.; 21 cm. —(Colección sociología de la religión)

ISBN 9977-904-78-2

1.Iglesia Católica - Panamá. 2. Sociología cristiana
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

ISBN 9977-904-78-2

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1988
© Consejo Superior Universitario Centroamericano, (CSUCA), 1988

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

"La investigación que origina esta publicación fue parcialmente financiada por el Ministerio para la Cooperación al Desarrollo, de Holanda, que comparte los derechos de esta edición junto con el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), ambos de Costa Rica. Porciones pequeñas de los textos pueden ser traducidas y/o reproducidas sin permiso previo, con la condición de que se cite la fuente. Para traducciones o reproducciones totales debe notificarse de antemano, para su autorización, a la Editorial DEI (Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica) y a la Sección para Investigación y Tecnología (P.O. Box 20061, 2500 EB The Hague, Holanda) del Ministerio para la Cooperación al Desarrollo. La respondabilidad por el contenido y las opiniones expresadas corresponde solamente a los autores; la publicación no constituye un aval del Ministerio Holandés para la Cooperación al Desarrollo".

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29
Télex 3472 ADEI CR

CONTENIDO

PRESENTACION..... 9

INTRODUCCION.....13

CAPITULO I. LA IGLESIA CATOLICA
Y EL PROCESO SOCIOPOLITICO
PANAMEÑO (1968-1983).....15

1. Antecedentes sobre la formación social
panameña..... 16
2. El período 1968-1974: El Reformismo Torrijista.... 22

2.1. *El intento reformista de Torrijos*.....22
2.2. *La presencia de la Iglesia en el período*..... 29

3. El período 1974-1978:
El decaimiento del Reformismo..... 41

3.1. *La evolución del régimen*..... 41
3.2. *La Iglesia Católica frente
al decaimiento del populismo*..... 45

4. El período 1978-1983: Rearticulación
de la dominación y polarización de clases..... 52

4.1. *El proceso sociopolítico entre 1978 y 1983*... 52
4.2. *Una Iglesia que nace del pueblo*..... 59

CAPITULO II. LAS EXPERIENCIAS
DE PASTORAL EN EL SENO DEL PUEBLO.....69

1. La acción pastoral en Santa Fe de Veraguas.....70
2. Experiencias actuales de pastoral campesina.....83

2.1. *Una práctica pastoral común*..... 84
2.2. *Contexto social y prácticas sociales de las comunidades*..... 93
2.3. *Conciencia social y discurso religioso*..... 102
2.4. *La identidad eclesial y la identidad social*... 110

3. Experiencias actuales de la pastoral urbana..... 114

3.1. *La originalidad de San Miguelito*..... 115
3.2. *La experiencia pastoral actual en San Miguelito*.....124
3.3. *La experiencia de Tocumen*.....132
3.4. *La experiencia pastoral de Curundú*.....137
3.5. *El discurso religioso y social en las experiencias actuales*.....142
3.6. *La estructura de un discurso religioso sobre lo social*.....158

CAPITULO III. GENESIS Y SIGNIFICADO DEL MOVIMIENTO RELIGIOSO POPULAR.....163

1. Elementos para el análisis del campo religioso..... 170
2. Contradicción social y emergencia de la profecía en Panamá..... 177

2.1. *Una crisis social con alternativa populista: 1963-1974*.....178
2.2. *Polarización de las contradicciones y profesía; de 1978 a 1983*.....183

3. Conciencia Religiosa y Conciencia Social.....188

4. La contradicción entre profecía e institución religiosa.....198

4.1. *Profecía e institución en la década de los sesenta*.....201
4.2. *Profecía e institución entre 1978 y 1983*.....202

5. Función Social de una conciencia religiosa profética..... 207

PRESENTACION

Los libros que constituyen la colección *Iglesia y Pueblo* son el resultado de la investigación que con el título "Nuevas formas de conciencia social en sectores populares cristianos" se desarrolló en el Programa Centroamericano de Ciencias Sociales del CSUCA entre 1982 y 1985, bajo la coordinación general del Dr. Andrés Opazo Bernales. Su publicación es posible, gracias al esfuerzo conjunto del CSUCA y la Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Para todos los que de una u otra forma estuvimos vinculados a esta empresa, y en particular para los que laboramos en el CSUCA, constituye una enorme satisfacción el poner en manos del público en general estas obras que, sin abandonar la originalidad de cada uno de sus inmediatos creadores, se produjeron en un ambiente de solidaridad y trabajo compartido gracias al cual se lograron mayores niveles de calidad, a la vez que se le imprimió a la investigación el carácter de una empresa colectiva. [1]

Cuando el mencionado proyecto dio inicio, para algunas personas resultaba sorprendente que una entidad como el CSUCA, representativa del ambiente académico y de una cierta tradición intelectual, se abocara a un campo al parecer reservado a los individuos e instituciones declaradamente religiosos. Sin embargo, para quienes seguían de cerca el desarrollo de las Ciencias Sociales en la región, y en particular el conjunto de iniciativas originadas en el ámbito del CSUCA, se trataba de una consecuencia necesaria de dicho desarrollo. A lo largo de por lo menos los últimos diez años la Secretaría General del CSUCA ha venido impulsando diversas líneas de apoyo a la investigación en los países centroamericanos, procurando estimular aquellas temáticas que, abocándose a problemas de urgente actualidad, a la vez requirieran nuevas formas de conceptualización de los mismos, así como la aplicación de metodologías que permitiesen una mejor aproximación a los fenómenos bajo estudio. Ello se ha entendido no con pretensiones de reclamar una

1. La colección contiene trabajos sobre cada uno de los países centroamericanos, incluyendo a Panamá, los cuales serán publicados por esta misma editorial.

originalidad siempre discutible, sino como una exigencia de la misma realidad con la que como universitarios asumimos un compromiso de transformación ineludible.

La investigación a que nos estamos refiriendo vino a coincidir con un creciente interés por el estudio de los Movimientos Populares en la región, visible sobre todo en el campo de la Sociología.[2] Dentro de esta perspectiva, no podía ser menos que evidente la urgencia de incorporar a la siempre constante preocupación por las condicionantes y modalidades de la transformación social en nuestras sociedades, la interrogante sobre el papel que en la misma desempeñan las formas de conciencia que, de acuerdo con las particularidades culturales históricamente determinadas, se han venido desarrollando en las distintas comunidades nacionales. Esta problemática, de suyo muy amplia, se manifestó particularmente relevante ante procesos de organización y movilización sociales observables a lo largo de años recientes en la región centroamericana, en los que la presencia de formas de conciencia religiosa, tradicionalmente vinculadas con actitudes estáticas y conformistas frente al cambio social, vinieron asumiendo sin embargo papeles dinámicos inusitados. Para los científicos sociales se plantean múltiples interrogantes sobre las condiciones en que tales fenómenos han podido producirse, así como sobre las determinaciones actuales y tendenciales de los mismos, y en particular, sobre el significado que estas formas de conciencia y organización populares tienen en el proceso más global de constitución de nuevas fuerzas sociales en el contexto de crisis que tan agudamente vive Centroamérica.

Característico del proceso de investigación seguido por este proyecto ha sido el de integrar equipos de trabajo interdisciplinario, lo que además de sus ventajas obvias se vuelve una necesidad en un campo tan poco desarrollado en nuestro medio, como el de la Sociología de la Religión. A la par de las actividades propiamente investigativas los distintos participantes asumieron tareas de autoformación por medio de un seminario permanente de carácter teórico; gracias a ello, un buen número de jóvenes académicos, incluyendo a la mayoría de los autores en esta colección, pudieron avanzar en líneas de indagación científica más allá de lo directamente vinculado al proyecto. A nivel centroamericano, el proyecto permitió constituir, dentro de las universidades o en estrecha vinculación con ellas, núcleos de profesionales

2. La obra más significativa es la compilada por Daniel Camacho y Rafael Menjívar: *Movimientos Populares en Centroamérica* (EDUCA, 1985). El número 33 (Setiembre-Diciembre de 1982) de Estudios Sociales Centroamericanos estuvo a cargo del equipo del proyecto, con las bases teóricas y metodológicas del mismo y los primeros avances sobre cada país. También publicamos *Iglesia, Política y Profecía, Juan Pablo II en Centroamérica* (EDUCA, 1983). Un libro pionero sobre nuestro tema y que a la vez incorporaba la perspectiva teológica fue *La Iglesia de los Pobres en América Central: un análisis sociopolítico y teológico de la iglesia centroamericana.* (Pablo Richard y Guillermo Meléndez, Eds. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1982).

interesados en la temática particular y en la investigación sobre el campo ideológico en general. Esto permitirá darle continuidad a iniciativas similares que están por ejecutarse en un futuro próximo. Es importante también indicar que a éste se vincularon activamente las comunidades (rurales en una primera fase, urbanas en la segunda) en las que se realizó el trabajo de campo. Distintas formas de investigación participativa fueron ensayadas, y también se facilitaron medios para la devolución de algunos productos a las comunidades, por vía de instituciones especializadas en este campo.

Con respecto a la porción de la labor investigativa que se refleja en las obras de esta colección, estamos seguros que éstos serán bien recibidos y, esperamos, sujetos a crítica por lo que son: productos de un análisis científico que sólo exige ser calificado con la honestidad con que se produjo. Somos conscientes que la materia es altamente polémica, lo que certifica la pertinencia del trabajo pero a la vez exige rigurosidad en la discriminación de los planos en los que cada quien se sitúa. Estos materiales no son ni apologías ni condenas de nadie, pero no rehuyen sacar las conclusiones que los análisis parecen sugerir a sus autores. Tampoco son incursiones impertinentes en campos ajenos al de la sociología —como podría ser la teología— aunque precisamente lo que se quiere es acercarse al discurso sobre lo religioso como hecho social, revelando las condiciones de su producción como tal y su relación con la sociedad en que se genera. Si alguna conclusión puede extraerse de esta apasionante —y apasionada— experiencia intelectual, es que nos aproximamos aunque sea provisional y limitadamente, a los espacios en donde la Ciencia Social puede dejar de ser un juego caprichoso de categorías formales, para revelar el sentido profundo de las relaciones por las que centroamericanos de hoy día construímos nuestra vida y nuestra historia.

San José, diciembre de 1986

Jorge Cáceres Prendes
Coordinador Area Política e Ideología, CSUCA

INTRODUCCION

La investigación que sustenta las afirmaciones contenidas en este libro se realizó entre Julio de 1982 y Junio de 1984. Desde entonces hasta el presente han sucedido muchas cosas en Panamá, tanto en el terreno económico, social y político, como en el campo religioso. La crisis social, que en el momento de escribirse las páginas de este ensayo se vislumbraba en el horizonte como una amenaza, ya es una tormenta de consecuencias imprevisibles. En efecto, las alianzas anudadas en torno al torrijismo se han disuelto. Los sectores populares no consiguen una participación organizada y autónoma. Sectores variados de la derecha tradicional y modernizante, imploran la intervención norteamericana. La Iglesia Católica se presta en más de una ocasión como escenario para las protestas de la llamada "cruzada civilista".

Esta precipitación de acontecimientos y el despliegue consecuente de la crisis social posee, al menos, la virtud de revelar ciertas tendencias ya operantes en un país que como Panamá, ha aparentado la más envidiable tranquilidad, especialmente cuando su vida social ha sido observada desde un contexto centroamericano. Y es por ello que hubiésemos deseado disponer del tiempo y de las condiciones propicias para actualizar el contenido de este ensayo, revisar, desarrollar o corregir la interpretación que aquí se ofrece. Y esto parece tanto más válido cuando más complejo se vuelve el problema abordado, ante el cual nadie puede pretender el monopolio de la verdad. Sin embargo, esto no ha sido posible, y a riesgo de entregar un análisis desactualizado, hemos optado por publicar lo que fue escrito en 1984, sin introducir modificación alguna. A lo único que se aspira con esto es a contribuir a un debate necesario, a plena luz del día.

En las páginas que siguen se encuentra condensado el trabajo de varias personas. La investigación fue una labor de equipo. Ella consistió básicamente en reconstituir las experiencias de pastoral popular más interesantes que estuvieron a nuestro alcance. Y esta labor paciente y sacrificada estuvo a cargo del Padre Marcelino Pérez. Junto a él, un grupo de colaboradores con la ayuda de los mismos agentes de pastoral, se aplicó a la observación sistemática de las comunidades seleccionadas. Todo esto lo hizo posible el Centro de Estudios y Acción

Social de Panamá (CEASPA), que no solamente destinó recursos humanos para el estudio, sino que fue también un marco muy rico y estimulante de discusión de los hallazgos.

Una vez reconstituídas las experiencias de pastoral popular visitadas, se intentó su comprensión al interior del contexto social, político y religioso que conforma la sociedad panameña de los últimos veinte años. Y como resultado de todo esto se ha podido llegar a la formulación de un conjunto de hipótesis y reflexiones acerca de las funciones sociales de la religión en una sociedad urgida por las necesidades de una profunda transformación social. La rica realidad panameña en el campo de lo religioso popular estimula el pensamiento e inspira el recurso a categorías de análisis sociológico de uso no muy frecuente. Esto es lo que sucede con la noción de profecía, con todo lo que ello implica en términos de su relación —necesariamente conflictiva—, con el poder religioso institucionalizado en las estructuras sociales.

Además de CEASPA hubo otros colaboradores que contribuyeron decisivamente con este trabajo. La base del primer capítulo proviene de una publicación anterior en forma de artículo en la Revista Estudios Sociales Centroamericanos (Diciembre de 1982). En esas páginas el autor, en conjunto con el Lic. David Smith, hace algunos planteamientos sobre el papel social de la Iglesia Católica. Pero lo que allí se expuso fue notablemente ampliado por la investigación bibliográfica que estuvo a cargo del Lic. Abelino Martínez, quien, además, redactó la mayor parte del capítulo primero. Para Abelino vayan los más sinceros agradecimientos. Pero tal como es usual y siempre útil decir, ni él, ni el padre Marcelino Pérez, ni el personal aportado por CEASPA son responsables de las limitaciones ni de los juicios que en este libro se contienen.

Andrés Opazo Bernales

CAPITULO I

LA IGLESIA CATOLICA Y EL PROCESO SOCIO-POLITICO PANAMEÑO (1968-1983)

Que la Iglesia Católica sea una institución del campo religioso parece del todo evidente. Pero que su acción tenga un impacto a veces decisivo en el campo político, convirtiéndose bastante a menudo en un reconocido y respetado actor político, tampoco podría desconocerse. Esto es lo que vuelve complejo su análisis, por cuanto no se trata simplemente de que como el dios Jano ella tenga una cabeza con dos caras que miran en sentido opuesto, ni que sea un actor social que en ciertos momentos se revista del ropaje religioso, y de que en otros salte a la arena política. Esto último acontece, obviamente, en muchas ocasiones, y no solamente en el pasado sino que en forma por demás recurrente en la hora actual. Sin embargo, lo que resulta más complejo y de mayor interés para el análisis es el hecho de que en el mismo cumplimiento de sus funciones religiosas, la Iglesia Católica desempeña funciones políticas.

La comprensión de las funciones sociales y políticas de la Iglesia demanda que ésta sea visualizada en el marco del desarrollo de un proyecto político dominante en la sociedad, o si es el caso en el marco de la confrontación de proyectos políticos alternativos. Es en este contexto preciso en donde la Iglesia lleva a cabo sus labores específicamente religiosas, y en donde su accionar adquiere una dimensión política. Por lo tanto, la caracterización de las formas concretas como se ejerce la dominación, o de los conflictos políticos que marcan la vida de la sociedad, se vuelve un requisito indispensable.

Al intentar esta caracterización parece como lo más pertinente metodológicamente, ensayar una periodización del proceso de desarrollo del conflicto político en Panamá en los quince años comprendidos entre 1968 y 1983. Y en el curso de estos años, el fenómeno más relevante y determinante lo constituye el proyecto reformista liderado por el General Omar Torrijos. Su gestión e implementación, así como su crisis posterior, nos ofrecen criterios pertinentes para la periodización que va a organizar nuestra exposición.

Por consiguiente, definiremos tres períodos significativos: el del auge del reformismo que llamaremos populista (1968-1974), el del decaimiento del reformismo (1974-1978), y el de la rearticulación de la dominación y la polarización de las clases sociales (1978-1983).

1. ANTECEDENTES SOBRE LA FORMACION SOCIAL PANAMEÑA

En las páginas siguientes se buscará una aproximación a una caracterización de la formación social panameña, destacando su naturaleza dependiente, haciendo ver la debilidad congénita de sus clases dominantes y dibujando las características que asume el movimiento popular cuando surge en el marco de profundas contradicciones sociales y políticas que denotan un proceso que ha sido conceptualizado como la crisis de la dominación oligárquica tradicional. Al anotar la importancia del accionar popular, observaremos también sus limitaciones para superar los parámetros que enmarcan su desarrollo.

Los principales rasgos que nos acercan a una comprensión de la formación social panameña los reseñamos brevemente a continuación.

1. La naturaleza dependiente de la nación se corresponde con la subordinación y debilidad de la burguesía.

Cuando Panamá emerge como Estado-Nación, a principios de siglo, luego de su separación de Colombia, lo hace en condiciones de subordinación económica y política frente a los intereses de la potencia imperialista norteamericana con cuyo financiamiento se construye tanto la vía del ferrocarril transístmico, como el Canal Interoceánico (1). Este último, hasta el presente bajo control norteamericano, se constituye en la pieza clave para articular la dependencia y la dominación externa, a partir de la cual éstas se expanden y profundizan en el marco del modelo mundial de acumulación del capital.

La incipiente burguesía nacional, en las condiciones de la recién inaugurada historia republicana, no encuentra otro destino que el de ponerse al servicio del Imperio, aunque para ello se vea desde entonces imposibilitada en lo político para formular un proyecto propio con un contenido verdaderamente nacional. Se margina de toda posibilidad de forjar una base económica de sustentación propia y estable que la vincule al mercado mundial.

El derecho que legalmente ha asistido al gobierno de los Estados Unidos de intervenir en los asuntos internos de la república a fin de salvaguardar el orden —derecho plasmado en la primera constitución nacional, artículo 136—, coadyuva a perpetuar la debilidad de esta burguesía-oligarquía nacional, carente de formas de acumulación propiamente capitalistas (2).

1) Cfr. Ricaurte Soler, *Panamá Nación y Oligarquía, 1925-1975*. 2da. ed. 1980, pág. 20 y 25.
2) Ricaurte Soler, *op. cit.*, pág. 27.

Al no vincularse a una actividad propiamente productiva de carácter permanente, y relevante dentro de la estructura económica nacional, la burguesía busca su participación en los espacios de acumulación que se articulan en torno del comercio y de las actividades administrativas y de servicios que la zona de tránsito le ofrece. Estas particularidades contribuirán a que la estructura económica dependiente panameña albergue en su seno a componentes sociales muy diferenciados no debidamente interconectados. Por una parte la economía campesina tradicional sustenta a una masa rural empobrecida; sectores capitalistas nacionales coexisten con otro sector más desarrollado que se liga a la economía de enclave; sin ubicación estable se incrementa la masa de los pobres de la ciudad. Elementos externos e internos confluyen produciendo distorsiones significativas de la estructura económica.

2. En efecto, en el orden económico prevalece el sector servicios en detrimento de la industrialización, y con ello se perpetúa una fuerte bipolaridad entre el campo y el área metropolitana, esta última muy "moderna" en la Ciudad de Panamá y la Zona Libre de Colón.

Elemento muy característico de la formación económica y social panameña es el conocido predominio e hipertrofia del sector terciario, predominio que, teniendo sus antecedentes más remotos en la época colonial, se profundiza y expande al concluirse la construcción del Canal en 1914. La ampliación del mercado local, como consecuencia de las masivas y repetidas inmigraciones de obreros extranjeros llevados al país para realizar labores de construcción de las rutas internacionales, genera un proceso incontrolado de importación de bienes de consumo que conlleva un efecto de paralización de lo que podría ser un proceso de acumulación nacional. Efectivamente, estas tendencias a la importación de bienes de consumo operan como desalentadoras de la industrialización y de la modernización de la agricultura. A ello contribuye el hecho de que los excedentes originados en el enclave canalero son derivados hacia el exterior como alternativa a su reinversión en el país.

Los establecimientos industriales desde 1915 hasta la década del 40 no están en condiciones de responder a la demanda local de mercado, menos aún de proyectarse al mercado externo. Es a raíz de las dos guerras mundiales y como resultado de la inusitada expansión del mercado, que obedece a la presencia masiva de contingentes militares norteamericanos, que se inicia un cierto proceso de industrialización y modernización de la economía incluyendo al sector agrícola. Sin embargo, en rigor, el proceso de industrialización panameño se inicia en la década del cincuenta para profundizarse en la década siguiente y adquirir su mayor auge en los años setenta. Este proceso no consigue revertir a su favor el fuerte predominio del sector terciario, aún en las nuevas condiciones del capitalismo transnacional. En estos años aparecen los monopolios nacionales y se entra en una fase de modernización

por la vía de una industrialización dependiente. En este contexto más reciente, el aparato bancario contribuirá a consolidar la orientación al sector servicios de la economía. A consecuencia de la introducción de técnicas más modernas se incrementa la productividad industrial sin que por ello se vea favorecido el empleo de la población económicamente activa (3).

3. En el orden político, las contradicciones que se producen dentro del país han tenido como referente inmediato el problema del Canal y la soberanía enajenada, lo cual en una medida importante ha echado un velo sobre la confrontación explícita entre clases sociales de intereses antagónicos. No obstante, la historicidad de las luchas políticas expresa con nitidez un proceso de profundización de la crisis del modelo de dominación oligárquico. Gradualmente el cuestionamiento popular a la oligarquía deviene en un cuestionamiento al colonialismo en un país que ha sido decenas de veces intervenido por fuerzas norteamericanas. La conciencia anti-imperialista precipita la crisis de la oligarquía.

La década del cincuenta marca un proceso de agudización de las contradicciones sociales que habían venido gestándose a lo largo de los años precedentes. La aparición y creciente desarrollo de un sector de burguesía industrial estimulará algunos desacuerdos interburgueses. La nueva fracción de la clase dominante centra sus intereses en la búsqueda de mejores condiciones de acumulación por la vía de la reducción de artículos importados para impulsar consecuentemente la industria nacional, en tanto que otros grupos burgueses, más interesados en la actividad comercial y transitista y bastante habituados al parasitismo de la tierra, buscan dificultar a través del Estado lo que viene siendo el proceso de su propio languidecimiento.

Las capas medias y populares, por otra parte, vienen desarrollando su capacidad cuestionadora frente a la oligarquía. Cada vez más claramente, la impugnación que sufre la oligarquía se fundamenta en lo que ha sido la base de su poder: la complicidad con el colonialismo. Las repetidas intervenciones militares y políticas del gobierno de los Estados Unidos, sus actos vandálicos de represión directa en contra de las masas populares, y la propia presencia norteamericana en la Zona del Canal habían venido generando un sentimiento nacionalista y antiimperialista de gran vigor.

Teniendo el problema de la presencia norteamericana como telón de fondo, puede afirmarse que la historia política panameña ha girado en torno al problema de los tratados canaleros y a los efectos que ellos han producido en la perpetuación de la dependencia. Unos tienden a justificar la enajenación del país por los presuntos beneficios económicos que esto les supone; otros sectores buscan asegurar sus mecanismos de acumulación tomando alguna distancia en la arena política de las posiciones más entreguistas.

3) Cfr. Raúl Leis, *La Ciudad y los Pobres*, pág. 41.

Por su parte las masas populares al movilizarse en torno a las reivindicaciones más sentidas evolucionan hasta centrarse en su gran reivindicación: la soberanía nacional. Como es natural esta lucha deviene en un cuestionamiento radical a la oligarquía y demás sectores dominantes por su inoperancia política y moral ante el problema de la nacionalidad enajenada. Debe hacerse notar sin embargo que no obstante estas contradicciones y su importancia, el accionar popular ha estado muy mediatizado por una conducción generalmente de las capas medias, base de sustentación de movimientos nacionalistas y populistas.

En el escenario político nacional se aprecia la presencia de una fuerza política de carácter oligárquico burguesa y poco a poco el surgimiento de sectores medios (4). Ninguno de los bloques ha logrado hasta el presente articular una forma de control del aparato estatal que cuente con el suficiente consenso que nos permita hablar de una forma estable de dominación y parece evidente que el movimiento popular no ha alcanzado un grado suficiente de conciencia y autonomía de clase, viéndose obligado a cobijarse bajo una bandera de nación y soberanía levantada por una conducción no popular. Así el golpe de Estado de 1931 abrió a las posibilidades de emergencia de posiciones de corte nacionalista y populista con lo cual se cerraba un período de predominio político de la burguesía terrateniente, agroindustrial, casateniente y comercial, para dar paso a posibilidades reformistas con apoyo popular. De manera similar, el triunfo electoral de Arnulfo Arias, en 1968, y el posterior ascenso de Torrijos, cierra un período de predominio burgués, abriendo un paréntesis reformista, pluriclasista, a la cabeza del cual se ubican sectores medios con amplio respaldo popular.

En efecto, la contrapartida de las intervenciones colonialistas que vienen sucediéndose desde 1903, se encuentra en el nacionalismo y el antiimperialismo del pueblo panameño que impugna el orden oligárquico imperante. A partir de los años veinte aparece el movimiento popular liderado por sectores medios. En este marco debe entenderse la aparición del grupo ACCION COMUNAL en 1923, que aglutinando una alianza puriclasista logra impulsar un conjunto de acciones anticolonialistas significativas. Habiendo participado en la gran movilización inquilinaria de 1925, es protagonista del primer golpe de Estado en Panamá, derrocando al presidente Armodio Arosemena (1931).

La notable inexperiencia política de los dirigentes del movimiento unida a otros factores adversos, impidió la consolidación del proyecto reformista. El contexto es de crisis oligárquica y de emergencia de una conciencia anticolonialista.

4) Cfr. Gandásegui, *Panamá, Unidad Nacional y Unidad Popular. Alternativas para los movimientos populares.* Mimeo.

4. Con respecto al movimiento popular puede afirmarse que frente a un escaso grado de desarrollo de la clase obrera como tal, cobra notable importancia el movimiento barrial y la organización de los trabajadores del campo.

La debilidad de la organización de los sectores populares y su subordinación relativa en estas experiencias de liderazgo ajeno, parece tener relación con la incipiencia y debilidad orgánica de la clase obrera. Esta hace su aparición a raíz de las obras de construcción del ferrocarril transístmico, resultado de una de las primeras incursiones del expansionismo norteamericano, y más aún en las obras de construcción del Canal Interoceánico. Esta concentración de trabajadores antillanos, europeos, panameños y latinoamericanos, dará pie a la formación de una importante masa urbana claramente proletaria, aunque en alguna medida esta clase obrera se viera desvinculada del universo popular panameño allende los límites geográficos de la economía de enclave.

Las movilizaciones más relevantes se producen desde 1886 en Colón, siendo de tal magnitud que, al desbordar la capacidad represiva del gobierno, fueron los marinos norteamericanos los llamados a sofocar la rebelión, tarea cumplida hasta el punto de que la mitad de Ciudad Colón fue reducida a cenizas (5).

Los obreros del enclave canalero organizaron sus sindicatos y libraron con éxito relativo algunos enfrentamientos con las autoridades del Canal, aunque finalmente éstas consiguieron dividir y debilitar el movimiento. Al concluirse las obras del Canal y terminada la Primera Guerra mundial, centenares de trabajadores fueron arrojados al desempleo y obligados unos a abandonar el país, otros a buscar nuevos horizontes en el sector agrícola. De alguna manera la experiencia y combatividad unida a las ideas de lucha llegarían al campesino panameño.

En las ciudades tiene gran importancia la lucha inquilinaria de las masas, la cual se ubica en un problema neurálgico como es el de la vivienda en un país con gran concentración de población en los sectores metropolitanos.

Desde los tiempos de construcción de las vías interoceánicas el crecimiento urbano que de ello se derivó fue visto como una oportunidad de acumulación en torno al negocio de la construcción y los alquileres. Pero al ingresar la burguesía en este terreno debió enfrentar al movimiento popular inquilinario. Estas masas urbanas del sector metropolitano al movilizarse debieron soportar la acción represiva no sólo del gobierno local sino también de los marines de la zona del canal.

La creación de la Liga de Inquilinos por el Sindicato General de Trabajadores, desde 1924, marca un punto de avance cualitativo de esta presencia (6). Un año después, el movimiento protagoniza una movili-

5) Cfr. Gandásegui, *Historia Política*. pág. 22.
6) Raúl Alberto Leis, op. cit., pág. 165.
"El movimiento inquilinario constituye un hito importante en la medida en que

zación gigantesca en protesta por la carestía de la vida y los altos alquileres, movilización que fue violentamente reprimida por el ejército norteamericano con un saldo de muertos y heridos de las filas populares.

Los antecedentes de esta gran movilización los encontramos desde principios de siglo y reflejan los primeros estallidos esporádicos que gradualmente se van a resolver en la creciente agudización de los conflictos:

—1904: Huelga contra el alza de los precios de las viviendas; huelga ferrocarrilera con el mismo contenido;

—1905: Manifestación de obreros del canal protestando por las condiciones de trabajo. Son reprimidos por la recién creada policía panameña.

—1907: Huelga de trabajadores españoles de la vía oceánica. Es reprimida y las obras se militarizan.

—1918 a 1920: Fuerzas militares norteamericanas ocupan Chiriquí (7).

Entretanto las contradicciones y el movimiento social en el campo irían ganando en contenido y significación. Alrededor de los críticos años treinta, con la participación del Partido Socialista fundado en 1932, se impulsó un intento organizativo campesino con cierta vinculación con los trabajadores de la ciudad, en provincias como Panamá, Darién, Colón y Coclé. Si bien estas experiencias populares alcanzan algún impulso, son obvias sus limitaciones hasta el punto de que el mismo Partido Socialista llegó a postular, como objetivo de la lucha, una revolución "pequeño burguesa", aduciendo la profunda debilidad del proletariado.

Las relaciones capitalistas de producción gradualmente van penetrando en el campo en las décadas del cuarenta y del cincuenta, dándose a menudo actos de despojo de tierras en contra de los campesinos en un cierto proceso de acumulación primitiva de capital. En toda la década del cincuenta tenderán a generalizarse los choques entre campesinos y terratenientes. En 1945 se había creado la "Federación de Sociedades Agrícolas de Panamá y Coclé" (8).

Como resultado precisamente de la penetración capitalista en el agro empiezan a producirse las emigraciones campesinas hacia regiones vírgenes. La Provincia de Veraguas, otrora ancho espacio de selva inexplotada, será uno de los principales puntos de llegada de dichas

es la expresión popular que asume un carácter nacional. A pesar de su derrota frente a las armas norteamericanas, consolida un sentimiento nacional y popular en todo el país. Por primera vez obreros, campesinos y pueblo en general, coincidían en identificar a su enemigo común: la burguesía ("oligarquía") y su referente inmediato que era el capital internacional representado por el gobierno de los EEUU y su ejército". Gandásegui, *Historia Política de las luchas campesinas en Panamá*, CELA, Panamá, 1981. pág. 25 sic.

7) Raúl Leis, *La Ciudad y los Pobres*, págs. 165-166.

8) Cfr. Gandásegui, *Historia Política...* pág. 32.

migraciones. Muy pronto Veraguas se convierte en escenario de luchas campesinas. Luego, en la década del sesenta, ellas desbordan al ámbito nacional al proyectarse el movimiento campesino hacia los trabajadores de las plantaciones de enclave.

Con el apoyo esta vez del Partido Comunista las ligas campesinas se dan a conocer en la década del sesenta; llegan a ser una docena en 1962, año en que se funda la Federación de Ligas Campesinas en un congreso que fue objeto de represión por parte de la Guardia Nacional (9).

Las contradicciones que impregnan a toda la formación social entran en la década del sesenta a su etapa de mayor profundización y generalización, época en la cual las que se producen entre el campo y la ciudad tendrán sus más claras manifestaciones. Mientras en el campo se profundiza el proceso de deterioro de las condiciones de vida campesina, y se intensifica la contradicción con el terrateniente, en la ciudad se multiplican las manifestaciones antinorteamericanas. El movimiento estudiantil, que empieza a proyectarse desde la década del cuarenta en una línea de clara impugnación a la enajenación de la zona del canal, y que en 1958 había entrado a la Zona a sembrar 75 banderas panameñas, escribe uno de los más notables episodios de afirmación de la dignidad nacional. Las manifestaciones populares de enero de 1964 generan un enfrentamiento con tropas norteamericanas acantonadas en la Zona del Canal, con un saldo de 21 panameños muertos y más de quinientos heridos (10).

A partir de entonces, entre los años 1964 y 1968, la cuestión del Canal ya no puede ser soslayada y madura el debate al respecto, revelándose el poder político totalmente incapaz de formular una propuesta nacional y con ello el entreguismo de la clase dominante. Se preparan los antecedentes que darán lugar al golpe de Estado de 1968, un momento en el que cristalizan las contradicciones profundas de la formación social panameña y parece agotarse el modelo de total sumisión a la voluntad colonialista determinante de la vida social de los panameños.

2. EL PERIODO 1968-1974: EL REFORMISMO POPULISTA

2.1. El Intento Reformista de Torrijos

Fracasado el intento de consenso político que proyectaba la burguesía industrial, financiera y comercial a partir de 1960, en 1968 se produce el triunfo electoral de Arnulfo Arias, figura ya conocida

9) Cfr. Gandásegui, *op. cit.*, págs. 35-36.
10) *Diálogo Social* No. 163.

desde los tiempos de Acción Comunal, representativa en este momento de los intereses de los terratenientes urbanos y algunos sectores de la burguesía agroindustrial y comercial. Este triunfo electoral desencadena una crisis plena de consecuencias. Resultado del proceso político en el cual han venido alternando los intentos de hegemonía oligárquica con los proyectos de una clase en ascenso a la cual se adhiere el sector popular, y dado el hecho de que ninguna de las fuerzas se muestra capaz de conducir políticamente la nación, se crea una coyuntura caracterizada por el vacío de poder. Irrumpe entonces la Guardia Nacional protagonizando el golpe de Estado que lleva a Torrijos al poder. Precisamente la "insuficiencia burguesa", que no cuenta con un sector industrial fuerte capaz de organizar el Estado en función de sus intereses, explica esta vigorosa irrupción de la pequeña burguesía que protagoniza el golpe vestida con uniforme militar (11).

Sin que los verdaderos usufructuarios del poder sean sustituídos se abre camino una fórmula de gobierno policlasista que constituye el fenómeno político de mayor interés en toda la historia republicana, que con gran originalidad consigue restaurar el consenso realizando importantes cambios sociales y políticos pero llevando en la "agenda oculta" una no deseada profundización de las condiciones estructurales de dependencia.

Interesa para nuestro trabajo dar cuenta de las medidas centrales que caracterizan el proyecto torrijista, a fin de proponer una primera hipótesis acerca de su carácter. Entre sus contenidos, los siguientes parecen ser los más sobresalientes:

1. La lucha por un nuevo tratado canalero se constituye en la bandera que se propone como símbolo de unidad de todo el pueblo panameño, y ella se presenta como la tarea primordial que se da el nuevo régimen. Los antecedentes del sufrimiento nacional que se incuba en la presencia norteamericana y en la enajenación del Canal arrancan desde principios de siglo. Cada clase o sector social ha venido formulando, de manera coherente con sus intereses, las demandas "nacionalistas" que gradualmente se van desplazando de pequeñas reivindicaciones a impugnaciones más profundas. Es a partir de la década del cincuenta que el debate en torno a la cuestión del Canal adquiere un alcance verdaderamente nacional (12).

11) El papel de la pequeña burguesía no parece ser otro que el de hacerse cargo de la situación de crisis sacando del apuro a la clase dominante. Como hace notar Wetherborne, una vez más en la historia panameña, es la pequeña burguesía... "en una suerte de suplencia histórica, la que ha querido paliar las crisis, producir el conciliábulo y remendar las deficiencias del capitalismo panameño". Wetherborne E. *Torrijos o el enigma de las Capas Medias,* Ediciones Cambio, pág. 8 sic.

12) Acontecimientos internacionales vienen a favorecer las condiciones para ello: por este tiempo se produce la nacionalización del Canal de Suez, ha triunfado la revolución cubana y se recrudece la guerra de Viet Nam.

Entre 1958 y 1964 se incrementan las manifestaciones populares con contenido anticolonialista. Torrijos encontrará el terreno abonado para levantar por primera vez la demanda de la recuperación plena del Canal para uso y usufructo nacional. La idea misma y los gestos que la acompañan, concitan al pueblo y a los diversos sectores sociales. A la burguesía por su natural aspiración a ampliar sus márgenes de participación en los beneficios que se derivan del enclave; a los sectores populares y capas medias por sentimientos más coincidentes con la nacionalidad. Esta reivindicación le aporta a Torrijos el más amplio apoyo internacional.

2. Se impulsa una política internacional con claro contenido tercermundista y no alineada, que hace coincidente objetivamente la lucha anticolonialista panameña con las luchas de liberación de otros pueblos, abriéndose un amplio espacio a una perspectiva de solidaridad antiimperialista (13).

3. En lo interno, el nacionalismo del régimen buscará las bases de una economía nacional autónoma, que se expresará en el fomento de una agricultura dinámica, en el apoyo a una industria nacional, y en la formulación de proyectos energéticos y mineros. En torno a estos objetivos se suscita progresivamente el apoyo político de la burguesía, a la que Torrijos ofrece, objetivamente, una base de acumulación propia de la que siempre había carecido.

El gobierno se plantea explícitamente, como una de sus metas, la independencia económica, esfuerzo que corresponde a los intereses de los nuevos sectores que vienen emergiendo al calor del desarrollo industrial que se había iniciado en la post-guerra. Este sector de clase a pesar de sus desacuerdos con sus socios mayores (capitales directamente ligados al capital norteamericano) no logrará un cambio tan profundo que permita hablar de un nuevo orden económico dentro de un modelo de acumulación verdaderamente nacional.

4. No obstante la búsqueda de afirmación económica autónoma, y con el ánimo de diversificar la dependencia externa y no estar a la merced de un solo amo, el régimen de Torrijos va a permitir y favorecer la implantación de las bases de una nueva forma de dependencia, ya no colonialista sino propiamente imperialista. Tras el canto de sirena del capital transnacional se auspiciará la formación de un gran Centro Financiero Multinacional, se facilitará la acción de Bancos de Reexportación, y se ampliará la operación de la Zona Libre. El capitalismo panameño profundizará en la década del setenta su

13)"Panamá confiesa en esta alta tribuna que nosotros no podemos aceptar el sometimiento económico de un país sobre otro, ni la penetración política, cultural y económica, porque esto no es más que neocolonialismo;... De todos estos flagelos hemos sido víctimas. Todas estas condiciones que han impedido nuestro desarrollo Panamá las siente como siente las luchas que están librando otros pueblos para erradicar estos males ". General Torrijos, *La Batalla de*

carácter dependiente al articularse, mediante el modelo terciario de exportación de servicios, al capital transnacional. Con ello se manifiesta de otro modo la imposición de que es objeto para convertirse en un protectorado. A través de este Centro Financiero Internacional el país se consolida como una plataforma de acumulación extranjera, hasta el punto que no es aventurado afirmar que el Canal propiamente dicho tiende a dejar de ser el pivote de la estructura social panameña, cambiándose la forma fundamental de inserción en la economía transnacionalizada del capital mundial (14).

5. Luego del golpe de Estado que en un primer momento estuvo acompañado de represión, el régimen impulsó importantes cambios políticos constitucionales. Lejos de restablecer el modelo de democracia representativa mediante los partidos políticos a la usanza previa a 1968, proclama su voluntad de apoyarse en una plena participación popular a través de mecanismos novedosos. Se le asigna gran importancia a la creación de una Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos (ANRC) que sustituye a la derogada Asamblea Nacional de Diputados, la cual se promulga mediante reforma constitucional. La nueva Asamblea es entendida como la expresión institucional de un "poder popular", que canaliza la representación de la población de unidades territoriales menores (los corregimientos) por medio de la elección de los delegados de la comunidad, y buscándose de esta manera la eliminación de la manipulación partidista tradicional (15).

6. Los programas de educación y salud adquieren una extensión antes nunca vistos. Se impulsa una reforma educacional que se expresa en una multiplicación de escuelas en zonas rurales, incluso las más alejadas, y el fortalecimiento del plantel educativo tradicional, a la vez que se pone énfasis en una educación para el trabajo. La reforma, que se inscribe dentro del esfuerzo del Estado por lograr el consenso

Panamá, discurso del 15 de marzo de 1973 ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, pág. 118.

14) Esta nueva subordinación al poderío financiero transnacional se muestra al advertir que a partir de la década del setenta se inicia un proceso de internacionalización de la Banca. En 1960 hay 5 bancos; 20 en 1970. En 1976 hay 74 bancos que controlan el 77% del total de los activos y el 81% de los depósitos. Por otra parte "El ritmo de crecimiento bancario ha sido más de cinco veces superior al ritmo de crecimiento del Producto Bruto Interno entre 1970 y 1976..." Gorostiaga, *Los Banqueros del Imperio,* EDUCA-DEI, San José, Costa Rica, 1978, pág. 52.

15) "Los oligarcas, los gamonales, los caciques jamás alcanzarán mayoría en esta Asamblea aunque se postularan. Ellos viven en corregimientos donde hay de todo y no van a abandonar dichos lugares para irse a vivir a sitios que carezcan de tales comodidades. Solamente pueden postularse en los corregimientos en que residen, y de nuestros 505 corregimientos hay muchos donde los oligarcas no vivirían. Por eso siempre estarán en la minoría". Palabras del General Omar Torrijos en una reunión de representantes de corregimientos. Cfr. *La Yunta Pueblo-Gobierno.*

necesario y promover una política de unidad nacional antiimperialista y antioligárquica, busca simultáneamente la calificación de mano de obra en función del intento de modernización de la economía en los órdenes técnico-industrial y agropecuario (16). En el plano de la salud se crean los Comités de Salud en cada comunidad que se basan en la participación activa de la población en tareas de salud ambiental y preventiva. En torno a la expansión de estos servicios públicos se diseña una política mediante la cual el gobierno proporciona recursos económicos y técnicos mientras la comunidad organizada proporciona el trabajo asociado. Esta fórmula se denominó "la yunta pueblo-gobierno" de gran impacto ideológico y legitimador del régimen. Los objetivos propuestos son: la participación en todas las acciones asociadas a los programas de salud; asegurar la disponibilidad de los medios requeridos para que los derechos en salud sean ejercidos por todo el pueblo; y velar por el cumplimiento de programas orientados hacia la obtención de un estado óptimo de salud en toda la población. El lema movilizador para las acciones dentro del programa es "Salud Para Todos".

Es interesante hacer notar que los programas de los Comités de Salud fueron creados en gran medida por las instituciones del propio Ministerio de Salud y por lo tanto tienen un cierto carácter vertical. A través de estos organismos se intenta que la población tome conciencia de las necesidades nutricionales, de la conveniencia del saneamiento ambiental y de la aplicación de tecnologías para mejorar los rendimientos en producción de alimentos (17).

7. El Estado intervencionista va a proyectarse en el sector más atrasado de la economía mediante la puesta en marcha de una Reforma Agraria cuyo objetivo será la elevación de los rendimientos en un país de producción agrícola postrada, a la vez que la integración económica y social de grandes contingentes de trabajadores rurales para los que se crean organismos especializados de asistencia técnica y financiera (18). En el marco de esta reforma se establecen empresas agrícolas estatales, especialmente en el campo de la producción azucarera; se promueven asentamientos campesinos como empresas autogestionarias apoyadas por el Estado, y se crean las Juntas Agrarias como agrupación de campesinos parceleros. El Ministerio de Agricultura y Ganadería, creado en 1973, tendrá su sede en Santiago de Veraguas, provincia que ocupará el primer lugar en términos del grado de desarrollo y del impacto alcanzado por la Reforma Agraria. Con esta medida se logrará una más racional organización productiva en el agro. Al mismo tiempo se garan-

16) Cfr. David Smith. *Modelo de Desarrollo y Política Educativa en Panamá bajo el Régimen de Torrijos, 1968-1980,* CSUCA. Tesis de Grado. 1981.
17) Instituto Latinoamericano de Pedagogía de la Comunicación. Informe sobre los Comités de Salud en Panamá. págs. 12-13.
18) Instituto Latinoamericano de Pedagogía de la Comunicación. Informe sobre los Comités de Salud en Panamá, págs. 44-46

tizará una base social de apoyo al régimen, y se incorporará al sector rural a los movimientos nacionales hasta entonces muy centrados en las áreas metropolitanas. El impacto de la Reforma en el PIB será, no obstante, poco significativo.

8. Por último se proclama un nuevo Código del Trabajo que recoge demandas de sectores obreros urbanos, sobre todo aquellas que se refieren a la estabilidad del empleo y a la protección de las organizaciones sindicales.

El nacionalismo y el anticolonialismo, el desarrollo social y económico y la participación popular, se muestran como los componentes fundamentales del proyecto político de Torrijos. Las medidas que lo vehiculizan, en efecto, van acompañadas de un permanente llamado a la unidad nacional y a la lucha por la soberanía patria (Panamá soberano). La movilización nacional se produce en torno a la lucha en contra de un enemigo colonialista que le ha asignado al país su carácter de protectorado. Pero esta lucha tiene su mayor alcance y su límite en la idea de la recuperación plena del Canal, dejando incuestionada la subordinación económica financiera. Los esfuerzos del Estado intervencionista por construir una nueva realidad nacional, lo llevan a fomentar el desarrollo económico, impulsar transformaciones en el agro y apelar a la participación organizada del pueblo.

El efecto económico más profundo y estructural que puede esperarse de la creación de la plataforma de servicios financieros transnacionales no es patente en aquel momento de fervor reformista. Esta enajenación de la economía no resulta visible a corto plazo, salvo para los sectores más conscientes y analíticos, lo que permite que la magia nacionalista prenda en amplios sectores de la población. Pero hemos afirmado también que estamos frente a un nacionalismo de tipo populista, lo cual apunta a su carácter pluriclasista y al manejo permanente de medidas tendientes a satisfacer alternadamente a distintos sectores sociales. El apoyo a la producción y a los proyectos de desarrollo y explotación racional de los recursos naturales, sobre todo la energía, ofrece condiciones favorables para la acumulación de capital en el nivel interno, con lo cual las reformas, la modernización y la racionalidad institucional que se busca establecer, suscitan el apoyo de la burguesía más dinámica. Por otro lado las políticas sociales, la reforma agraria y sobre todo la promoción de la organización y la iniciativa de las comunidades, en especial de las más apartadas, promueven la adhesión al régimen de las clases antes marginadas de todo beneficio social y económico. La propuesta de creación de un "Poder Popular" despierta obvias expectativas de participación política de amplios sectores de la población, en la perspectiva de superar el tradicional caciquismo reinante en el interior del país, expectativas a menudo cumplidas en términos de logros de la comunidad local, pero que a la larga podrían

desencadenar nuevas formas de caciquismo en la medida en que la burocratización del régimen deja sentir sus efectos en la organización popular.

La puesta en escena de las ideas torrijistas de organización de las comunidades a nivel local combinada con instancias nacionales (Federación de Asentamientos Campesinos; Federación de Comités de Salud; etc.), pese al interés popular en torno a la organización y la participación política, va a ser menoscabada cuando se desarrolle una tendencia caudillista y burocrática. En la medida en que estos efectos guardan correspondencia con el carácter no clasista de la organización pueden ser también tributarios del contenido populista del régimen en su conjunto. El proyecto de Torrijos, que alcanza su máximo grado de expresión durante este primer período, al tiempo que afirma y realiza un cambio social y político sobre una base de participación popular, encuentra su limitación más seria precisamente allí donde se advierte que las clases populares no son los actores principales del cambio.

La participación del pueblo, como gran *leitmovit* del discurso oficial, no impide que en la realidad, no siempre visible en lo inmediato, sean las clases dirigentes y el capital nacional y extranjero los más beneficiados.

Con todo Torrijos es una figura que concita y moviliza. Su estilo de gobierno, de visitas sorpresivas a las comunidades más apartadas, su desplazamiento constante por todo el país, entablando el diálogo directo con el pueblo, consigue un alto grado de identidad pueblo-gobierno. Es un gesto del gobernante que abiertamente lo distancia de las modalidades de gobierno propias de los anteriores gobiernos oligárquicos. Estos elementos con los que hemos caracterizado el período nos permiten con justeza calificar como populista al proyecto político vigente en Panamá durante este período. El concepto ha sido utilizado correctamente por diversos estudios de la realidad panameña. Es así como uno de los más destacados historiadores del país afirma:

> ...entendemos por populismo, en Latinoamérica, movimientos políticos de masas que desbordando coagulados esquemas partidistas enfrentan el poder antinacional oligárquico e imperialista sobre una base social en la cual confluyen clases con intereses distintos, e incluso contradictorios (19).

La afirmación anticolonialista es innegable. Ella se nutre de la rica tradición panameña que impugna la presencia norteamericana y la complicidad oligárquica y que alcanza su mayor despliegue de heroísmo en los acontecimientos de 1964. Por otra parte el delicado equilibrio que busca el Estado como aglutinador de un proceso pluriclasista, se hace cada vez más problemático. La agudización de las contradic-

19) Ricaurte Soler, *Panamá: Nación y Oligarquía*, 1925-1975, pág. 39.

ciones sociales le obligarán progresivamente a romper dicho equilibrio desplazándose hacia los intereses de las clases dominantes y hacia el capital extranjero.

2.2. La Presencia de la Iglesia en el Período

Llama la atención la escasez de información disponible respecto de la Iglesia Católica y más aún de otras agrupaciones confesionales en todos estos años de vida republicana. La casi total ausencia de estudios científicos y la inexistencia de una historia de la Iglesia en Panamá constituyen vacíos no superables dentro del presente trabajo. Sin embargo el papel de la iglesia en el contexto social y político anterior a los años sesenta que hemos esbozado, parece ser irrelevante. Alentadora de un régimen de cristiandad como un resabio de la evangelización colonial, parece reproducirse como un aroma espiritual marginado del quehacer social. La actividad pastoral que se proyecta a los sectores populares parece caracterizarse por el predominio del elemento ritual, la administración de los sacramentos y la celebración de fiestas religiosas. Las capas medias y la burguesía, por su parte, tienen acceso privilegiado a esta religiosidad de cristiandad a partir de la existencia de los colegios católicos. Ciertas órdenes religiosas han asegurado, como ha sido tradicional en América Latina, la educación cristiana de las élites dominantes, a fin de garantizar la cristianización de la sociedad entera. La inercia de esta estrategia pastoral se prolonga hasta el presente (20). En términos muy generales se puede suponer que la iglesia ha cumplido el encargo social de legitimar el status oligárquico en un país cuya estructura social y económica está marcada por la impronta de la dependencia y el neocolonialismo norteamericano.

La realidad social y espiritual de una sociedad con escasa identidad propia, zona de tránsito en la época colonial, parte del territorio colombiano durante poco menos de un siglo, y luego separada de Colombia mediante presión norteamericana, se refleja en el carácter desnacionalizado de la Iglesia y en su debilidad institucional. Históricamente los obispos no han sido panameños. Los ha habido españoles, colombianos, holandeses, costarricenses. La oportunidad de construir una Iglesia nacional ha sido mínima. La política eclesiástica ha consistido en la defensa de ciertos privilegios ante el Estado, sin disponer de mayor capacidad de negociación, en momentos en que la Iglesia latinoamericana todavía no se representa la tarea de una inspiración propiamente pastoral. Así tenemos que el arzobispo costarricense Rojas y Arrieta, que termina su período en 1933, no ordena sacerdotes ni mantiene seminarios desde el momento en que la orientación liberal en el

20) Estudios históricos revelan la presencia de estas órdenes en la actividad educativa desde el siglo XVII. Cf. Carlos Gastezzoro y Armando Muñoz:

Estado conduce hacia la supresión de la ayuda económica a la Iglesia. La situación empieza a cambiar en pleno período conciliar, cuando asume el arzobispado el panameño Monseñor Clavel, luego de la defunción de su antecesor de nacionalidad holandesa.

Reproduciendo también la dicotomía entre la realidad social rural y la ciudad como centro de servicios ligados a la zona de tránsito, los curas de campo viven un mundo propio, bastante marcado por las disputas caciquistas que, en este caso van a enfrentar muchas veces a los gamonales o caudillos liberales con los curas poco inclinados a doblegarse a su predominio. El control político local y la mantención de una religiosidad tradicional actualizada con ocasión de las fiestas patronales o mediante la celebración de sacramentos que responden a las demandas religiosas populares (bautizos, matrimonios, entierros) constituyen el quehacer normal del cura de campo, que se desarrolla con independencia relativa de las vicisitudes de la alta política eclesiástica. La renovación de la Iglesia en los años sesenta, promovida por el Concilio Vaticano II, va a inaugurar un cambio en este comportamiento. Efectivamente, a partir de 1963 se registra una presencia significativa de la iglesia en los sectores populares, en el marco de un programa pastoral moderno, estructurado incluso con bastante rigor técnico. La experiencia rural más significativa en este sentido se ubica en la Provincia de Veraguas en el corazón geográfico del país, con una población de 123.515 habitantes en 1960, marcada por la coexistencia del minifundio y el latifundio.

Las relaciones de producción capitalistas han entrado en un proceso de penetración en el agro desde la década de los cuarenta y cincuenta y por entonces esta región se convierte en escenario de los choques entre campesinos y capitalistas con vocación de terratenientes. A la agresividad del terrateniente y de la penetración de compañías transnacionales interesadas en la explotación agrícola, el trabajador del campo respondía elevando sus niveles de organización y combatividad, presentando tenaz resistencia frente a los intentos de expropiación. Hacia finales de la década del cincuenta se registra en la Provincia una considerable movilización campesina en contra de la Plantación de "Panamá Boston Coconut Co.", que despertó la solidaridad del movimiento estudiantil y la adhesión de todos los sectores populares de la provincia. La dinámica de lucha llegaba a tener alcances nacionales (21).

La creación de las Ligas Campesinas orientadas por el Partido Comunista a partir de 1961, abre un nuevo período de luchas campesinas que dificultan el libre desarrollo de las aspiraciones del parasitismo terrateniente.

"Tabla cronológica de hechos históricos, políticos y sociales, económicos, culturales y científicos". *Revista Lotería*, No. 287. 1980.

21) Ver: Marcos A. Gandásegui, *Historia Política de las Luchas Campesinas en Panamá*. Panamá, 1981, CELA, págs. 34 y 35.

En este contexto de conflicto social se inscribe la acción eclesiástica que impulsa el Obispo de la provincia Monseñor Mc. Grath desde 1963, y que tiene su más próximo antecedente en el intento del Padre Carlos Pérez Herrera, de fundar en la década anterior, una Federación de Ligas Cristianas, como alternativa a las Ligas "comunistas". Sin dudar de la inspiración humanista de esta iniciativa, la mentalidad eclesiástica de la época y la ideología predominante en los años siguientes al triunfo de la revolución cubana, entienden que la acción comunista debe ser contrarrestada "positivamente", creando una alternativa con otra dirección política.

Para ello se funda en 1965 el Centro de Estudios, Promoción y Asistencia Social (CEPAS). El esfuerzo se orienta en una línea de formación de cooperativas y cuenta con el apoyo de los Obispos alemanes. Se realizan cursillos y retiros religiosos y se imparte formación sobre cooperativismo a los líderes a través del Centro de Capacitación Social Juan XXIII. Ya en 1967 se constituye la "Cooperativa de Servicios Múltiples Juan XXIII" que cuenta con personería jurídica. Esta actividad de evangelización y promoción social es novedosa en la Iglesia Panameña y alcanza un importante impulso desde 1964 hasta 1971 (22). Mientras las Ligas Campesinas son perseguidas, el movimiento cooperativista se desarrolla y en 1968 se cuentan unas treinta comunidades organizadas en torno al Centro Juan XXIII, en tanto que las Ligas Campesinas no pasan de veinte.

A partir de estos esfuerzos es que, al producirse un acercamiento del personal religioso de la Diócesis a los pobres haciendo tomar conciencia a aquél de las calamidades que sufre la población campesina, surgirá el "Plan Veraguas". Se trata de un proyecto de acción social concebido por el obispo, contando con el apoyo del Arq. Edwin Fábrega, sub-director de planificación en la presidencia de la república. El "Plan", al quedar plasmado en un documento que en base a un diagnóstico económico y social, recoge un conjunto de medidas encaminadas al "desarrollo" de la Provincia, mereció elogios del presidente de la Comisión de Justicia y Paz del Vaticano (23). Se trata de una

22) Marcos Mc Grath,*¿Se busca?* Publicación de la Diócesis de Santiago de Veraguas, Panamá julio 1971, págs. 10-12.
Se afirma que la experiencia: "significa un acercamiento totalmente nuevo en el apostolado religioso de la Iglesia. Sin desmedro del valor de la liturgia y de los sacramentos, incide en la formación del cristianismo en la fe, basándose en el Evangelio con su exigencia de compromiso cristiano personal y social. La figura del sacerdote en este proceso cambia; en lugar de ser el único apóstol se convierte en el guía de la comunidad religiosa que se dedica a formar apóstoles laicos para la evangelización...", pág. 12 sic.
23) Al leer el documento, Maurice Cardenal Roy, expresó en carta dirigida al Obispo Mac Grath: "Como presidente de la Pontificia Comisión de Justicia y Paz felicito calurosamente a usted, y a sus colaboradores los sacerdotes y fieles de la diócesis de Santiago de Veraguas, por esta ejemplar iniciativa. Me parece

iniciativa de la Diócesis que se formula inspirada en una concepción muy moderna de lo que debe ser la misión de la Iglesia. Por otra parte, motiva desde 1968 el interés del gobierno hasta el punto de que el Consejo General del Estado designa un Comité Directivo para el desarrollo del Plan, poniendo a la cabeza del mismo al propio Mc. Grath quien declina el nombramiento aduciendo sus múltiples ocupaciones de orden religioso (24). El diagnóstico que sirve de punto de partida al Plan hace notar la situación general de atraso que prevalece en la Provincia, no sólo a nivel de la precaria disponibilidad de servicios para la población, sino también a nivel del uso ineficiente de la tierra que se liga a una irracional estructura de tenencia. Advierte también las deficiencias existentes en las formas de organización social y política, la desnutrición prevaleciente en la población y el escaso desarrollo de la industria. Lo que no permite el análisis social subyacente al diagnóstico es cualquier consideración que revele las causas de orden estructural, las que se ligan necesariamente a la penetración de las relaciones capitalistas en el agro. Es así como se soslayan las dramáticas contradicciones que se crean entre los campesinos y los terratenientes y se evita toda consideración respecto de los intereses de clase en pugna. En este sentido las medidas propuestas se orientan a:

—Una mayor racionalidad técnica en la producción agrícola;

—Programas de mejoramiento de las condiciones habitacionales;

—Impulso al desarrollo industrial y comercial en la provincia (una de ellas sería la oferta de "mano de obra" a compañías extranjeras dedicadas a la industria textil, a través de los "clubes de costureras").

—Modernización de las estructuras de gobierno permitiendo procesos electorales para el nombramiento de autoridades locales y fomentando la participación en los programas de acción de instancias como el CEPAS, el Cuerpo de Paz, La Alianza para el Progreso y la AID. Propone igualmente la conveniencia de que los industriales de la Provincia se organicen y soliciten ayuda al Consejo Nacional de la Empresa Privada (25).

A estas alturas estamos en condiciones de afirmar que el contenido desarrollista del plan es innegable y se inscribe claramente dentro del contexto de la década del sesenta en el que la ideología del desarrollo, articulada alrededor de la CEPAL y la Alianza para el Progreso, fo-

que este proyecto va completamente de acuerdo con las directivas fomentadas por la pontificia Comisión de Justicia y Paz en las líneas de *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*". Organismo Coordinador de Actividades Nacionales (OCAN), Entrevista al p. Seidel, Folleto anexo al "Plan Veraguas".

24) *Idem.*

25) Cfr. Ricardo Seidel y cols. *Plan De Veraguas, Guía de Acción para el Desarrollo Económico y Social de la Provincia.* Publicaciones del Obispado de Santiago de Veraguas, Panamá 2da. edición, 1969.

menta la idea de la diversificación y modernización agrícola que no puede operarse sino como penetración del capitalismo en el agro. A través de estas experiencias pastorales y de la formulación del Plan Veraguas, encontramos a la Iglesia de Panamá haciéndose presente en el seno mismo de los sectores oprimidos, en el marco de una concepción pastoral de avanzada, moderna y novedosa. Si bien ella actúa como un factor de desmovilización de las luchas campesinas en lo inmediato, tiene la virtud de agitar el problema de la pastoral en contextos sociales de pobreza y explotación, y dar pie a un futuro desarrollo dentro de esta misma dirección. Se abre una vertiente nueva: la del acercamiento de la iglesia a los pobres. Si bien las luchas campesinas se vieron efectivamente coartadas como resultado de la mediación de la iglesia y del gobierno (26), el camino que se ha abierto da cabida a posteriores desarrollos que ligan el campo religioso al social, lo que ocurrirá precisamente con la actividad del padre Héctor Gallego en Santa Fe de Veraguas. El Plan Veraguas se propone el "desarrollo integral" de "todo el individuo y de todos los individuos", entendiendo por ello la superación del estado de pobreza y postración de la población rural para llegar a ser un "campesino acomodado", aunque se reconoce que éste nunca estará en condiciones de compartir con los grandes hacendados. Se considera positivamente, también, el fomento de la migración campo-ciudad coadyuvando así al desarrollo industrial y ampliando consecuentemente el mercado de consumo (27).

Nos encontramos frente a uno de los intentos más articulados de materialización del "desarrollismo católico" latinoamericano. Dando por conocida la caracterización crítica del desarrollismo y su convicción acerca del valor salvífico de la innovación tecnológica y de la racionalidad económica, nos interesa solamente llamar la atención sobre el suplemento teológico que esta ideología adquiere en las experiencias desarrollistas católicas. En primer lugar hay que recordar que estas últimas, lejos de ser un producto latinoamericano, se fundan en los esfuerzos de la teología más moderna de la época, tendiente a recuperar teológicamente la oposición entre el "desarrollo" y el "atraso", identificándola en la práctica pastoral con otras oposiciones tales como la iluminación y la ceguera, o la salvación y el pecado. Desarrollo y evangelización son entendidos como parte de un mismo movimiento. De allí que las fuerzas interesadas en la modernización capitalista y la Iglesia se conviertan en aliados incondicionales. Gobiernos, represivos o democráticos, agencias internacionales, capitales privados, militares e iglesias se unen con un mismo objetivo, cual es la racionalización de la actividad económica, que debe elevar los niveles de vida de las

26) En la década del sesenta la concentración de la tierra aumentó significativamente, lo mismo que se recrudeció la situación de pobreza de los campesinos. Cfr. Gandásegui, *op. cit.*, pág. 38.
27) Ricardo Seidel y cols., *op. cit.*, págs. 13-16.

masas pobres, sometidas al flagelo del "atraso", con lo cual, y al mismo tiempo que se abandona una situación de miseria, se deja la ignorancia, el paganismo, los vicios, la superstición.

Con todo, y a pesar de las limitaciones e impedimentos intrínsecos del desarrollismo para alcanzar sus metas, el desarrollismo católico es un gran paso adelante por parte de una Iglesia por muchos años indiferente al acontecer social. Tiene la gran virtud de hacer descender a los agentes de pastoral hacia el pueblo para hacerlos conocer por dentro el mundo de los pobres. Para muchos de ellos se producirá allí una reconversión o reencuentro con el mensaje evangélico, que los capacitará para una lectura y comprensión del mismo desde la situación vivida por los pobres.

Además, en este movimiento se contienen aportes teológicos más permanentes, que trascienden las limitaciones del desarrollismo. Nos referimos a la valorización teológica, y el reconocimiento de autonomía de lo "mundano", de la "realidad temporal" Esta valorización luego va a fundamentar el compromiso social y político de los cristianos, no como aspectos añadidos a un núcleo religioso ya definido sino como algo redescubierto como esencial. Desde el punto de vista eclesiológico la iglesia reivindica el principio de subsidiaridad en virtud del cual ella, preocupada seriamente por el desarrollo, debe intervenir en el impulso de las actividades temporales, en el campo social, dado que las instancias y estructuras a las cuales corresponden propiamente dichas tareas no tienen capacidad ni económica ni institucional para hacerlo. Su capacidad institucional representa, desde otra perspectiva, una garantía para el capital.

Pero como sucede en estas alianzas entre disímiles, la iglesia no es sólo un instrumento del capital, ella aporta su propia visión a la tarea, y la puede entender como "servicio". Y esto hace que, pese al reconocimiento del carácter "subsidiario" de su labor en el campo social, ella debe estimular todo lo que promueva al hombre en términos de su dignidad. Debe velar porque el "desarrollo" no se limite a factores técnicos, sino que se base en una antropología que va más allá de lo estrictamente económico, siendo lo fundamental en su misión la formación de conciencias y de comunidades cristianas. Es esta concepción, igualmente presente en el "desarrollismo" de Veraguas, la que le permite a la iglesia, o más bien a un sector de ella, superar el marco ideológico del desarrollismo una vez que éste muestre su ineficacia congénita. Es así como podrá posteriormente acompañar a un pueblo que lucha por su dignidad con otros marcos mentales y reinterpretar teológicamente aquello que la ideología desarrollista no pudo incorporar y que resultó el factor decisivo de su fracaso. Nos referimos a la existencia empírica de contradicciones estructurales y sociales, al mismo tiempo que a la existencia de poderes e intereses contrarios de hecho a la superación e independencia de los marginados.

Pero el plan de evangelización y desarrollo contenido en el esfuerzo eclesiástico de Veraguas no es la única actividad de la Iglesia en su intento de acercarse al pueblo. Existen otras experiencias dignas de mención. Algunas de ellas tienen un objetivo pastoral más directo, buscando la activación de las fuerzas vivas de las comunidades más que la utilización de la inmensa capacidad institucional de la Iglesia. Consideramos dos experiencias típicas, que analizaremos en el capítulo siguiente sobre las estrategias pastorales de liberación, pero que deben ser consideradas en este momento como lugares de encuentro al mismo tiempo que de roces entre una nueva pastoral popular de la iglesia y el proyecto populista de Torrijos. Ambas experiencias se inician con anterioridad a los años de mayor vigor del populismo, pero se prolongan y encuentran con el populismo reaccionando de distinta manera frente a él, al alcanzar su plena madurez.

a) San Miguelito, al oriente de la ciudad de Panamá, es un caserío que empieza a conformarse de manera inorgánica, a partir de la invasión de terrenos rurales colindantes al casco urbano que se produce desde la década del cincuenta en el marco de las transformaciones económicas y sus efectos sobre los fenómenos migratorios. Es una población que desarrolla una tradición de lucha en torno a la reivindicación fundamental de la vivienda, lo cual le da un carácter potencialmente explosivo. En 1950 había escasamente una veintena de pobladores y en 1980 su número llega a más de 100 mil. Este proceso invasionista en un país en el cual el acaparamiento de tierras y el elevado costo de los alquileres ha dado lugar a importantes conflictos sociales, no estuvo exento de violencia. Los sectores que lucran con el negocio de los alquileres y la especulación con la tierra a menudo recurrieron a la violencia abierta destruyendo las improvisadas viviendas levantadas por los precaristas, en tanto que éstos ofrecían una resistencia a través de múltiples organizaciones. En 1970 se concretan más de cien sociedades y grupos cívicos constituídos en torno a la reivindicación de la tierra y de las mejoras habitacionales. Esta presión obligó al gobierno a invertir desde 1960 comprando algunas fincas para promover programas de urbanización (28). En este contexto acude a San Miguelito una misión de sacerdotes de la diócesis de Chicago de Estados Unidos, que habían trabajado con inmigrantes latinoamericanos a esa ciudad y que se sensibilizan con la problemática latinoamericana. Maduran la idea de hacer una experiencia piloto en Panamá debido a que se les aparece como el país más vinculado a los Estados Unidos, sin tener una estrategia muy clara de acción, pero basados en dos principios: primero, en procurar una total identificación con la comunidad y sus problemas, y segundo, en colaborar en su organización dentro de una perspectiva que destaque la importancia de la reflexión en común y de la acción auto-

28) *Revista Diálogo Social,* No. 28, octubre 1971. "Historia de la Población de San Miguelito". págs. 7-8

gestionaria para la solución de aquellos problemas. La responsabilidad pastoral recae enteramente en la diócesis de Chicago, a cuyo obispo el equipo que se instala en San Miguelito rinde informes mensuales; la iniciativa es plenamente respaldada por el entonces Arzobispo de Panamá, Monseñor Clavel.

Los sacerdotes norteamericanos llegan en febrero de 1963. En términos de su inspiración religiosa e ideológica vienen motivados por la apertura al mundo y a la problemática social inaugurada en el Concilio Vaticano II. En el contexto de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina, se viven los primeros años de la ALPRO. Ambas perspectivas ideológicas convergen en el apoyo al desarrollo, en la lucha contra la miseria y el atraso, como tarea realizable en la medida en que se comprometa una voluntad ético-humanista auxiliada por el progreso técnico. Evangelización y compromiso con el desarrollo forman también aquí un dueto en que el segundo término es instancia de verificación concreta y "moderna" del primero, en un momento de entusiasmo triunfalista acerca de la eficacia y calidad intrínseca de una vía de transformación social no comunista. Son los años siguientes al triunfo de la revolución cubana.

Dentro de esta línea emprenden la tarea de la organización de la comunidad para conseguir desde un buen trazado de las calles, un abastecimiento normal, vivienda, vigilancia, educación, salud, hasta una sana recreación alternativa del alcohol y la prostitución. En todas las actividades el énfasis está puesto en la fuerza de la comunidad asociada y consciente. Esta tarea social es correspondiente con una fe religiosa "aggiornatta" y con una nueva concepción de iglesia, la del Vaticano II que sostiene que ésta no es una "meta en sí", sino un "camino" de superación humana y religiosa. La misma estructura orgánica de la iglesia se la piensa de manera distinta a la entonces predominante en la institución eclesiástica. La agrupación religiosa de la comunidad en el nivel vecinal forma la "eclesiola" o la célula básica, de cuya representación se forma un Consejo para una unidad mayor, con lo que la construcción de la institucionalidad surge de la participación y responsabilidad de sus miembros. Renovación religiosa y compromiso social van del brazo en la comunidad vecinal, y todo esto en un contexto de necesidades graves y de tareas apremiantes, lo que explica el gran dinamismo que adquiere la comunidad.

Podemos decir sintéticamente que la experiencia presenta los siguientes rasgos:

—Se le asigna gran importancia a la formación de dirigentes laicos de la comunidad, que en lo religioso o ministerial se ha concretado en animadores laicos y diáconos, y en lo secular en encargados de distintas funciones de la comunidad y posteriormente en la creación de MUNDO (Movimiento de Unificación Nacional, Desarrollo y Orientación). Este se convierte en una instancia de formación de dirigentes dentro de la perspectiva ética y religiosa de la

comunidad de San Miguelito. Esta opción metodológica para el trabajo pastoral en medios populares cobrará luego dimensiones internacionales, como modelo para la formación de personal religioso para América Latina.

—Las relaciones con el poder político del Estado son complejas y requerirán de mayor estudio. Cuando ocurre el Golpe de Estado de 1968 el pueblo de San Miguelito sale a la calle y protesta contra el autoritarismo militar. Posteriormente el padre Leo Mahon y Torrijos llegan a un entendimiento, al comienzo visto por la población casi como una traición del sacerdote. La situación se supera en la medida en que Torrijos muestra interés por la experiencia, llegando a proclamarla como modelo de democracia que debe inspirar un sistema político de participación en Panamá. En vista de ello eleva a San Miguelito a la condición de Distrito Especial (29). La progresiva dependencia de San Miguelito respecto de las instituciones del Estado, lo hará sin embargo vulnerable a la burocratización posterior del régimen y a las nuevas formas de manipulación política que surgirán.

—Las relaciones de la comunidad de San Miguelito con la autoridad religiosa también son contradictorias. Durante el período del Obispo conservador Monseñor Clavel, existió pleno respaldo jerárquico a las tareas innovadoras del equipo. Con el Obispo Mc. Grath (1969), considerado como más renovador ateniéndose a su discurso y a su labor previa de Veraguas, las relaciones llegan a ser mucho más difíciles y a veces de enfrentamiento. Probablemente se trata de la contradicción real, oculta por el lenguaje atractivamente moderno de este obispo, entre una visión democrática y popular de la institución eclesial presente en San Miguelito y que hemos descrito más arriba, y una práctica autoritaria, celosamente jerárquica y centralista del Obispo en su desempeño real y concreto.

Por último, se puede pensar que en los años considerados, el equipo de San Miguelito llegó a conjugar un compromiso real en la comunidad e incluso con el pueblo panameño, que se expresa en la solidaridad con las víctimas de los hechos sangrientos de 1964 a manos de compatriotas norteamericanos, con un anticomunismo incuestionado y explicado por el triunfalismo ideológico del desarrollismo eclesiástico y civil de los años sesenta (30).

29) *Revista Diálogo Social,* No. 28, Panamá, octubre de 1971, pág. 14.

30) Un estudio sobre San Miguelito realizado en 1966 relata el siguiente episodio que revela esta mentalidad. A una reunión de la comunidad en la escuela se aproximan ciertas personas sospechosas de ser comunistas. El sacerdote se expresa de la siguiente manera: "Nuestros visitantes han hablado mucho de la solidaridad con los obreros de Panamá en cuanto a la promoción de los pobres.

b) Santa Fe de Veraguas es otra situación que merece consideración debido a la labor del padre Héctor Gallego en una de las zonas más pobres de la provincia de Veraguas, que en tres años de trabajo religioso y de animación social de la comunidad logró un despertar insospechado de la conciencia campesina y de su combatividad, siendo asesinado y constituyéndose en el mayor símbolo de la iglesia de los pobres en Panamá.

El contexto social en que se da esta experiencia pastoral es el de campesinos muy pobres, atomizados en parcelas de subsistencia en tierras de mala calidad, dependientes de un mediano terrateniente que los ocupa en ciertas épocas del año y les compra algunos productos, y a merced de los comerciantes locales que lucran con la condición indefensa de estos campesinos. Allí llega el padre Gallego en 1968 y empieza a recorrer el distrito visitando todas las casas y conviviendo con los campesinos. Ya conoce la experiencia de San Miguelito y la proyecta a una zona rural. Promueve la constitución de pequeñas comunidades según caseríos, que se reúnen inicialmente para comentarios bíblicos y otras expresiones religiosas. La dispersión de la población lo lleva a promover intensamente la formación de dirigentes de estas pequeñas comunidades. Según testimonio de un campesino (31), Gallego no traía ni un discurso elaborado ni recetas para la acción, sino que se propuso, "obligarnos a pensar" dentro de un esquema tan simple como el siguiente: en primer lugar, Cristo vino a anunciar el amor y la liberación; segundo, la realidad que vivimos es la negación del amor y de la fraternidad entre los hombres; tercero, tenemos que transformar esta realidad para que se acomode al anuncio de Cristo. Esta reflexión sobre la propia situación dentro del marco de un anhelo de liberación, condujo a una real praxis, en la que se combinan dialécticamente la discusión en comunidad, el trabajo asociado y la acción defensiva. Aún no existía una Teología de la Liberación, pero ésta estaba activa en Santa Fe en estado práctico. La comunidad

Estoy de acuerdo con ellos a condición de que sea una solidaridad fundada en la doctrina de Cristo sobre el amor al prójimo en la justicia social cristiana. Por eso estoy aquí. Pero sospecho que también están otros que no se inclinan por una comunidad cristiana sino por una colectividad marxista. Juzgamos que tienen derecho a trabajar por aquello que consideran justo y mi voluntad es colaborar con ellos tanto como pueda. Mas, no nos engañemos. La gente de este vecindario quisiera una comunidad cristiana y están creyendo que nuestros visitantes desean lo mismo. En vista de ello quisiera hacerles tan sólo una pregunta. Ustedes saben cuál es mi postura y para qué trabajo. Quisiera que los otros dirigentes nos dijeran cuál es su postura... ¿Aceptan o rechazan la ideología marxista-leninista de la reforma social? Limítense a contestar con un 'sí' o un 'no'. Ver Francisco Bravo. *La Revolución en Marcha: la experiencia pastoral de San Miguelito.* Panamá. 1966. Mimeo.

31) Entrevistas realizadas por el autor dentro del marco del trabajo del Instituto Latinoamericano de Pedagogía de la Comunicación. Septiembre de 1980.

muestra una gran intensidad en su práctica religiosa al mismo tiempo que una gran fortaleza para enfrentar las causas de su situación. Surgen proyectos agrícolas y especialmente una cooperativa que libera a los campesinos de la dependencia exclusiva del terrateniente o del comerciante. Comienzan los atentados físicos, el boicot, el sabotaje, es decir la expresión del matonismo de los terratenientes, cosa tan frecuente en Centroamérica. El proceso de violencia desde arriba culmina con la desaparición y asesinato en junio de 1971 del Padre Gallego.

Fuera de proporcionar la figura simbólica más importante de una iglesia comprometida con el pueblo, y probablemente del campesino pobre panameño, la comunidad de Santa Fe llama la atención por su rápida politización, efecto no de adoctrinamientos abstractos, sino de la percepción de una contradicción global entre el campesino y el poder del Estado como algo subyacente al enfrentamiento de los primeros con el terrateniente inmediato. Esta percepción llama a postular la necesidad de un movimiento campesino que trascienda Santa Fe y Veraguas, dentro de la convicción de que la liberación de los campesinos de la comunidad en cuestión se logrará por la liberación de todos los campesinos del país, con lo que aparece por primera vez en estas experiencias de iglesia una perspectiva de clase (32). Con esto tenemos que Gallego, conocedor de la comunidad de San Miguelito, aprovecha todo lo positivo que esta experiencia le brinda, sin verse condicionado por los compromisos de tipo institucional y dependencias políticas de aquélla al ser asumida como modelo para exhibición de la democracia panameña.

La caracterización que estamos proponiendo de las dos experiencias más avanzadas de la práctica social de la iglesia, entrega elementos de convergencia de esta práctica con el proyecto populista de Torrijos en su momento más dinámico. Pero aquí resulta fundamental advertir que la acción de la iglesia en el campo social no se produce por interiorización del impulso populista del gobierno, sino que tiene otra raíz e incluso le antecede. Ella viene de una renovación ideológica y teológica de la propia institución eclesiástica, que se consolida en el Concilio Vaticano II, y que en América Latina se la entiende dentro del contexto del desarrollismo como ideología de la modernización y de la aplicación del proceso técnico sin cambio estructural en las relaciones de poder. La iglesia le proporciona al desarrollismo, de este modo, un *ethos* humanista y trascendental que lo legitima y protege de la eventual

32) Dice el padre Gallego en una entrevista que se le realiza cinco días antes de su asesinato: "un movimiento aislado no puede ir a ninguna parte. Mucho más que la tarea de cambio, Santa Fe es una tarea de transformación del sistema y en tal caso tenemos que pensar en continentes... La dificultad mayor que encontramos (...) es el individualismo de nuestra estructura. De aquí nace el conformismo y la aceptación de una sociedad de hombres que dominan y de hombres dominados". En el Folleto *Se Busca*. Veraguas. Julio de 1971.

crítica proveniente tanto de una visión conservadora como desde una perspectiva clasista. Cuando Torrijos empieza la implementación de su programa nacionalista y popular, ya dispone de un capital ideológico abonado a su cuenta.

Conviene señalar, sin embargo, que además de este efecto legitimador, existen correspondencias de contenido entre la práctica social avanzada de la iglesia y la política oficial. Ellas se dan en torno a los siguientes puntos:

—La convivencia e identificación con los sectores populares y con sus problemas que se dan en los equipos pastorales y que se aprecia en la presencia y contactos directos del líder con las bases sociales;

—La insistencia en la eficacia social de la organización de la comunidad y en los mecanismos autogestionarios, como palanca indispensable de progreso social;

—El impulso a programas económicos y sociales de sectores populares marginados que constituyen logros innegables en las comunidades locales;

—La confianza, explícita o implícita, en la colaboración de clases y el rechazo de una perspectiva clasista, que se da, sea como aplicación de un principio pragmático de equilibrio inestable, pero políticamente controlable, de intereses opuestos (Torrijos), sea como adhesión voluntaria a una ética de principios (Iglesia).

No obstante estas correspondencias, existen contradicciones que en momentos revisten caracteres de gravedad. El mayor conflicto del período se produce con ocasión de la desaparición del sacerdote Gallego. Veremos más adelante que la propia comunidad de Santa Fe había superado en su praxis la concepción populista de colaboración de clases, al vivir en carne propia la represión violenta por parte de sus detractores. La radicalidad de esta experiencia incomoda ciertamente a la autoridad eclesiástica. Esto se expresa en el abandono a que somete a la comunidad de campesinos pobres una vez desaparecido el sacerdote, lo cual no es incompatible con su acción de rescate de la figura del sacerdote como pastor. El régimen de Torrijos, mientras tanto, responde con un hermético silencio. En San Miguelito también se generan contradicciones, aunque aquí, y debido al respaldo manifestado por el gobierno a la experiencia, las contradicciones objetivas entre intereses populares y otros intereses operantes en el Estado, se descargan como errores de funcionarios o incapacidades técnicamente superables de algunas instituciones (33).

33) *Revista Diálogo Social,* No. 28. Octubre de 1971. "Organización y ensayo Político", págs. 12-14.

3. EL PERIODO 1974-1978: EL DECAIMIENTO DEL REFORMISMO

3.1. La Evolución del Régimen

Al caracterizar como populista el régimen de Torrijos en el período anterior, hemos comprendido en este término tanto el conjunto de medidas basadas en una concepción del desarrollo orientado por la colaboración de clases y complementaridad de intereses —según la cual las reivindicaciones de las clases dominantes se satisfacen en la medida en que coinciden con intereses de las clases dominadas, aspecto específico y restrictivo del concepto de populismo—, como su orientación de carácter nacional y popular. Ahora bien, lo que caracteriza los años que siguen es el debilitamiento de este segundo elemento. La lucha nacionalista se va a centrar en la negociación de un nuevo tratado canalero, la que culmina en 1977 cumpliéndose con ello la reivindicación nacionalista.

Sin desconocer el valor histórico del nuevo tratado canalero, resulta legítimo interrogarse sobre el significado y repercusiones que su aprobación puede tener respecto de los intereses de los sectores populares movilizados en pos de objetivos nacionalistas y reformistas. Al respecto puede sostenerse que las medidas de corte nacionalista solamente benefician a las mayorías en la justa medida en que los sectores populares organizados puedan contar con una relativa fuerza política autónoma. De no ser así, los logros derivados de la recuperación de la riqueza nacional terminan siendo presa de los que detentan el poder real al interior de la sociedad.

En nuestro caso vemos cómo un sector del capital nacional bancario-financiero amplifica su accionar sustentado en la plataforma de redistribución regional del Capital. Por su parte, el capital foráneo continuaría beneficiándose gracias a su control del proceso de valorización generado en las labores que dan mantenimiento y protección al canal. Mientras tanto, la clase obrera y demás sectores populares no parecen alcanzar logros significativos capaces de mitigar las cada vez más endurecidas condiciones de vida. Estas serían algunas de las contradicciones de fondo, que unidas, al carácter algo mediatizado de las reformas sociales propuestas, y finalmente al progresivo desvanecimiento de la voluntad política reformista de orientación popular, se encuentran en la base del debilitamiento del proyecto torrijista. La orientación popular se va a agotar por la pérdida de vigor de los programas sociales, por la disminución de la participación popular y por la estructuración burocrática del llamado "poder popular" en una Asamblea de Representantes de Corregimientos de escasa vitalidad.

El populismo languidece efectivamente en la medida en que las presiones del capital, tanto nacional como transnacional, —los efectos

de la penetración de este último se manifiestan pronto—, empiezan a primar. Por una parte, la reproducción del capital en el nivel interno va a exigir la depresión de los salarios reales y de los beneficios sociales. Por otra parte, el carácter dependiente del desarrollismo se va a traducir en un endeudamiento externo del Estado, base fundamental de la inversión pública, lo cual redunda en la disminución presupuestaria para las políticas sociales.

Ante las medidas reformistas y de sentido popular que había esgrimido el régimen a partir de 1972, las presiones de ciertos sectores de la burguesía (comercial y terrateniente) fueron adquiriendo, cada vez más, un sentido orgánico con miras a que la balanza se inclinara nuevamente en favor de una mayor acumulación y reproducción capitalista.

La inversión pública se había casi triplicado entre 1968 y 1975, pasando del 17% de la inversión total al 28.8%. Al mismo ritmo, la deuda del gobierno había ascendido de 168 millones de dólares en 1968 a la cifra de 590 en 1974. Esta peligrosa evolución de la deuda externa coincidía con una reducción del ritmo de crecimiento del Producto Interno Bruto de 1973 en adelante. En 1974 lo hace únicamente a un 2.6%; continúa descendiendo en 1975 marcando apenas un 1.7%, llegando a alcanzar un 0.3% en 1976. En este contexto las inversiones privadas pasan de 238.9 millones de dólares en 1973 a 200.6 en 1974, 152,7 en 1975 y 82.6 en 1977 (34). Los intentos de crecimiento industrial que acompañan al populismo, que por factores externos y por necesidades de sectores de la burguesía interna buscaban darle un impulso modernizante a la economía, no alcanzarán realizaciones. En un país que tiene la más grande inversión per cápita de origen norteamericano —75 dólares—, la industria sufre desaceleración entre 1970 y 1975. El crecimiento industrial que en la década pasada fue del 11.3% baja a 8.5% en 1971; a 6.2% al año siguiente; a 4.8% en 1973; para llegar a 1.0 en 1975, siendo el índice de crecimiento anual del sector manufacturero de un orden del 3.5% anual. Todo ello se ve agravado por el hecho de que se trata de una industrialización dependiente en lo financiero, en lo empresarial y en lo tecnológico (35). En realidad el destino del país como plataforma de servicios transnacionales y paraíso fiscal no es revertido por el reformismo.

Presionados por las organizaciones empresariales y concretamente por sus acciones en el plano económico, los sectores aglutinados alrededor del gobiero se ven obligados a reunirse y a pactar. De dicha reunión sale la llamada Declaración de Boquete (1974). Los objetivos más importantes propuestos en dicha declaración son los siguientes:

—el aumento de la producción y de la productividad,

—la austeridad en cuanto a los gastos gubernamentales,

34) Dirección de Estadística y Censo, Contraloría General de la República: Panamá en Cifras 1979. Panamá.

35) Raúl Leis, *La Ciudad y los Pobres*, pág. 42.

—incentivos y fomento a la mediana y pequeña empresa,
—comprensión y acercamiento entre empresarios y trabajadores.

Estas condiciones, impuestas a la economía por los sectores empresariales, terminan por traducirse en medidas urgentes del gobierno que reflejan el predominio de los intereses de aquéllos y un endurecimiento respecto de los sectores populares. Con ello la ruptura en el anterior equilibrio populista de intereses de clase, es un hecho y se manifiesta a finales de diciembre de 1976 con la ley 95 que deroga las concesiones otorgadas a los sectores obreros y asalariados que habían podido plasmarse en el Código de Trabajo de 1972. Esta Ley define, por un lado, la capacidad de contratación individual de los empleados por parte de los empresarios y, por otra parte, alarga la vigencia de las convenciones colectivas, impidiendo a los trabajadores la posibilidad de reivindicar condiciones de remuneración coherentes con el alza del costo de la vida. Resultó, a todas luces, una medida patronal y antipopular. Sin embargo, el carácter que a estas alturas había adquirido la dominación ideológica del régimen hace que ésta se vea adornada de arengas referentes a la salvaguarda de la unidad nacional frente a la "embestida oligárquica" y de "derecha", a la cual se responsabilizaba de que el gobierno tuviera que suspender las concesiones populares. Se recordaba al pueblo que las metas más importantes del momento, y con sentido histórico para la nacionalidad y el bienestar general, era la recuperación plena del Canal, lo cual le permitiría al gobierno autonomizarse frente a las fuentes de inversión. Junto a ello se recordaba que era la voluntad popular la responsable de ratificar nacionalmente el tratado canalero que se discutía en esos momentos entre representantes panameños y norteamericanos.

Del proyecto populista, con orientación nacional y popular, iba quedando poco más que una fraseología legitimante y una gran frustración entre los que creyeron y se entregaron de lleno a la construcción del proyecto. Lo nacional se coagulaba en el tratado canalero, mientras se desnacionalizaba la economía por su subordinación al capital transnacional. Lo popular languidecía ocultándose muchas veces en un juego retórico. Mientras tanto, la desmovilización popular, efecto del personalismo populista del régimen, estaba a la vista. No existía un movimiento obrero capaz de contrarrestar el interés empresarial. Se mostraba débil, desarticulado y sin el peso político necesario para generar luchas en un nivel nacional o confederativo que trascendiera la esfera de la empresa o el sindicato. Las manifestaciones del 18 de mayo de 1976 revelan que la mayoría de los trabajadores se encontraban al margen de los acontecimientos políticos (36).

36) *Revista Diálogo Social* No. 78, mayo 1979. Analiza como tema central el Movimiento Obrero en Panamá.

A nivel campesino se muestra la debilidad de la organización popular que el régimen había tratado de montar en torno a las medidas de Reforma Agraria. Esta se había implementado desde arriba de acuerdo con esquemas técnicos y escasa participación activa de los campesinos, aunque éstos debido a su anterior estado de abandono oficial responden positivamente a la acción populista. Cuando el impulso reformista del gobierno decae, se evidencia que no existe un movimiento campesino de fuerza autónoma. El propio Partido del Pueblo (Comunista), que se había adherido de lleno al proyecto reformista, se encuentra demasiado comprometido con el régimen y no tiene capacidad de liderazgo de masas desde fuera de las instituciones del Estado. Algunos campesinos denuncian la dirección oficial del movimiento campesino como entreguista y excesivamente burocratizada. Surgen intentos de organización autónoma y no manipulada, pero encuentran la natural oposición e incluso la represión de las fuerzas del Estado. Entre estos intentos se cuenta el promovido por dirigentes campesinos de la comunidad de Santa Fe de Veraguas, formados en la organización del padre Gallego, que busca la formación de un Movimiento Campesino Panameño de carácter clasista y autónomo.

Mientras tanto, el "poder popular" ya se había institucionalizado por la legalización y legitimación de la nueva estructura de representación política en el Estado. Esta se construye desde las Juntas Locales y Comunales que se crean en cada corregimiento y que reúne a las autoridades locales de las comunidades o caseríos. En principio, parece una estructura de representación popular novedosa e interesante, que busca recoger el poder desde la base para institucionalizarlo en el Estado. Sin embargo, intervienen dos factores que desvirtúan la potencialidad teórica de este sistema. En primer lugar, no queda muy claro cuál es el ámbito de competencia de esta Asamblea Nacional, que en un comienzo se plantea casi como un nuevo parlamento popular. Esta se enfrenta en la práctica al Consejo Nacional de Legislación —en el cual la Asamblea aporta una representación mínima—, a los Ministros de Estado y a los Comisionados de Legislación nombrados por el Presidente de la República. Esto atenta sin duda contra la eficacia de este nuevo poder. En segundo lugar, al no estar suficientemente definidos los mecanismos de composición y funcionamiento de las Juntas Comunales, que deberían canalizar desde la base las demandas de las comunidades, ellas tienden a institucionalizar e instaurar nuevos caciquismos y caudillismos propios de las localidades menores, erigiéndose esos caudillos en autoridades políticas. De hecho, los representantes de Corregimientos y comunidades empiezan a ser nombrados de acuerdo con su adhesión incondicional al régimen, consagrándose un padrinazgo de nuevo cuño. Con esto se crea una burocracia apadrinada que busca su propio reforzamiento, y que puede desligarse de los problemas reales de la base que el régimen tiene dificultades crecientes de atender.

3.2. La Iglesia Católica Frente al Decaimiento del Populismo

Hemos visto cómo desde la década de los años sesenta la Iglesia Católica despliega una práctica social innovadora aún antes de la experiencia populista de la década siguiente. Esta suerte de "populismo eclesiástico" —entendido como presencia en el seno del pueblo, con una propuesta "desarrollista" que contiene reformas al interior del sistema social vigente que lejos de cuestionarse se afirma con miras a su remozamiento, con sus efectos de mediatización de la organización popular autónoma—, es anterior al régimen de Torrijos. Puede sin embargo plantearse legítimamente su posterior convergencia con éste en algunos aspectos, sin que por ello se eviten algunos conflictos. Estos son algunas veces agudos, pero se puede sustentar la hipótesis de que la iglesia tiende a abonar el terreno ideológico propicio para el despliegue posterior del populismo. Como casos de particular interés, que se inscriben en el período de auge populista, se cuentan las experiencias de San Miguelito y Santa Fe de Veraguas. Ellas se distinguen nítidamente por el comportamiento que asume el régimen de manera visible, a través del propio General Torrijos, respecto de ellas. Mientras San Miguelito es "recuperado" por el populismo hasta el punto de convertirse en ejemplo del tipo de democracia que se pretende desarrollar, la contradicción entre terratenientes y campesinos minifundistas en Santa Fe de Veraguas, que lleva a la desaparición y asesinato del padre Héctor Gallego, hace imposible una asimilación de la experiencia por el reformismo. Este sacerdote, al actuar en consecuencia con la doctrina innovadora de la iglesia difundida por la Jerarquía, y al ser fiel a los intereses de clase de los campesinos, convirtiéndose en un portavoz de sus aspiraciones, representa el distanciamiento de un populismo que no termina de estar absuelto frente al crimen sin castigo.

Es necesario subrayar que a partir de un mismo discurso doctrinal oficial en materia teológica y pastoral, la comunidad religiosa de Santa Fe de Veraguas radicaliza su opción de organizarse para reivindicar su derecho elemental a vivir en condiciones "más humanas" dentro de un modelo que no cabe en la camisa de fuerza ideológica del populismo. Esta experiencia excepcional contribuye a develar con mayor claridad la convergencia de la iglesia con el populismo, toda vez que aquélla actúa en su práctica institucional como un elemento mediatizador y amortiguador de las aspiraciones populares proyectadas al campo político.

Si bien la producción doctrinal religiosa y social de la Jerarquía eclesiástica contiene elementos alentadores para una acción social pastoral que se corresponda con la aspiración de los sectores populares, su discurso a menudo aparece conteniendo elementos de convergencia con el populismo. Con todo y ser muy "moderno" en su concepción teológica y organizativa-pastoral —pronunciándose a favor de una

"pastoral de conjunto", señalando las profundas desigualdades sociales y económicas que no parecen tener solución a corto plazo en el país, urgiendo a veces respuestas "estructurales" y profundas—, está lejos de descender al terreno concreto de las contradicciones propias del orden establecido. Al tiempo que propugna una acción de la iglesia con alcance educativo dentro de los sectores populares en una dirección "libertadora", parece no restar legitimidad a un ordenamiento social en el que los grupos dominantes, "... empresarios, comerciantes y profesionales que detentan el poder económico del país..." tengan la misión de organizar la sociedad, inevitablemente en función de sus intereses, no obstante se les recuerde el deber que tienen de renunciar a algunos de sus privilegios en aras de "una mayor igualdad de oportunidades". De manera bastante puntual el discurso del Obispo de la Arquidiócesis es partidario de las negociaciones por el nuevo tratado canalero, y de manera explícita imparte su bendición al carácter "intervencionista" del Estado y al carácter "de hecho" que en algún momento tiene el gobierno, en vista de que "... las democracias anteriores muchas veces habían mantenido el *statu quo* de las minorías privilegiadas". No obstante no se exime de recomendar una mayor apertura democrática a fin de evitar el peligro de un excesivo verticalismo en detrimento de la crítica (37).

Otras expresiones de interés en esta misma línea doctrinal, las encontramos en la Diócesis de David, cuando en la carta pastoral del 14 de mayo de 1978, se refiere en un lenguaje muy directo a los problemas de orden estructural que sufre el país, y que no fueron superados con el régimen:

> Todos conocemos con mayor o menor profundidad la triste realidad de nuestro país: su economía está puesta al servicio de las compañías internacionales poderosas. Sabemos que en Panamá existen cerca de un centenar de firmas bancarias; un gran volumen de comecio de importación-exportación por valor de millones de balboas; existe un canal que ha sido fuente de constante dependencia más que de liberación; se fomenta el turismo con su secuela de casinos, juegos de azar etc. Todo esto crea fuentes de trabajo pero nos hace depender casi absolutamente de la voluntad de otros países y de poderosas compañías extranjeras. Esta dependencia se refleja principalmente en el aumento del costo de la vida para nuestro pueblo (38).

Y menciona problemas de deuda externa, desigual distribución de la riqueza, de la tierra, problemas de salud, desnutrición, analfabetismo, etc.

En el contexto de la crisis y decaimiento del populismo, la iglesia institucional, como aparato ideológico que amplifica religiosamente la

37) Cfr. Marcos Mc Grath, Arzobispo, Carta Pastoral, *La Renovación de la Iglesia al Servicio de Panamá*. Panamá, 15 de agosto de 1971.
38) *Carta Pastoral del Consejo Presbiteral de la Diócesis de David*, 4 de mayo de 1978.

significación de la promoción humana, mantiene su discurso "renovado", en términos generales coincidente con el populismo, aunque enfatizando en la necesidad de mejoramiento social. El arzobispo de Panamá se va a convertir en el principal portavoz de un discurso que, teórica y teológicamente, proclama como obligación religiosa la transformación de la sociedad en beneficio de los más postergados. Frases como la siguiente es corriente encontrar en su boca:

> ...la tarea de velar la presencia de Dios en la historia de nuestro pueblo le implica a la iglesia una presencia y una acción pastoral que anuncia el nuevo amanecer del Reino de Dios; que denuncia todo lo que en nuestra sociedad lleva a la muerte y que compromete a los cristianos, en razón de su fe, en la búsqueda de nuevas estructuras a favor de los más olvidados de nuestra gente como señal de que el Reino de Dios está presente en medio de nosotros (39).

Este discurso del arzobispo reafirma contenidos teológicos que ya están presentes en la pastoral popular y que fundamentan el surgimiento de una "iglesia que nace del pueblo". En efecto, las experiencias pastorales que en este sentido empiezan a insinuarse guardan coherencia con dichos postulados teológicos. Como articulación doctrinal no es, sin embargo, suficiente para producir tal transformación —al menos considerando el asunto en la perspectiva de la comprensión sociológica que aquí asumimos—, en la medida en que tales pronunciamientos no siempre se traducen en una práctica coherente con las necesidades de "los más postergados". En este sentido, y en tanto no se genera una acción de la iglesia institucional que corresponda a las aspiraciones y movilizaciones populares concretas y sentidas por las mayorías pobres, el discurso tiende a permanecer como fraseología legitimadora de la política oficial de un régimen que, sin claudicar de su convocatoria ideológica populista, se vuelve cada vez más obediente a los imperativos del capital y más sordo a las demandas populares. De esta manera el discurso jerárquico oficial cumple la función de amplificar en el campo religioso, el populismo verbal y burocratizado esgrimido por el régimen en la etapa que marca su languidecimiento. Y todo ello a pesar de una clara fuerza crítica que en algunos momentos pueda contenerse en el discurso. El amplio espectro de contenidos ideológicos del régimen puede ser avalado por el discurso eclesiástico arguyendo su total convergencia con los objetivos e ideales allí proclamados. No obstante esta convergencia entre el discurso populista y el discurso eclesiástico oficial, —cuyo reconocimiento permite legítimamente afirmar la función que éste último cumple como suplemento ideológico que sanciona el orden perpetuado por el reformismo populista—, debe reconocerse que las relaciones entre la jerarquía de la iglesia y el régimen de Torrijos no están exentas

39) Marcos Mc Grath: *Hacia un Marco Doctrinal de Nuestra Evangelización.*

de contradicciones y conflictos. Más allá de las expresiones verbales con contenido crítico, una y otra vez se producen divergencias y tensiones, aunque no tan álgidas como las que se generaron a raíz de la desaparición del padre Héctor Gallego.

Pero esto que decimos acerca de la convergencia entre el populismo torrijista y el populismo eclesiástico en Panamá debe ser bien entendido y por lo tanto más matizado. Tal convergencia es verificable al nivel del discurso jerárquico y a propósito de algunas experiencias pastorales. Como ya se ha dicho —y quedará bastante más claro en las páginas que siguen—, varias experiencias pastorales de base son muy críticas, desde la izquierda, respecto del populismo, y lo son sustentadas en una praxis definida y de carácter incuestionablemente popular. Por su parte, la jerarquía católica también se aleja sensiblemente del populismo, pero lo hace desde una perspectiva distinta y aun contraria, es decir, desde la derecha. Efectivamente, no obstante el impecable discurso crítico que ella esgrime —que en numerosos foros internacionales podría pasar incluso por izquierdizante—, su práctica concreta se aleja en muchos casos de la que desde el gobierno se impulsa con una intención renovadora y en vista de los intereses populares.

El caso más claro al respecto lo tenemos en la obstinada oposición de la Conferencia Episcopal a la reforma educativa. Este máximo organismo de la Iglesia Católica panameña, cerrando filas con organismos empresariales tales como la Asociación Panameña de Ejecutivos de Empresa (APEDE), el Consejo Nacional de la Empresa Privada (CONEP), el Sindicato de Industriales (SIP), el Club Rotario, el Club de Leones, el Magisterio Panameño y otros, se compromete en la lucha contra la Reforma Educativa que el régimen de Torrijos impulsa aduciendo que en dicha reforma se contenía un intento de "penetración comunista" (40). De esta manera, la Conferencia Episcopal en conjunto con diferentes órganos de expresión de la burguesía —que en el fondo agrupan a las mismas personas con distintas etiquetas—, pone su grano de arena para la desarticulación del proyecto torrijista, precisamente en uno de los aspectos más progresistas o populares que contenía. Coincide con la fracción de la burguesía que, desde otro ángulo, intenta carcomer el populismo del régimen, y que se expresa en la Declaración de Boquete reivindicando un mejor tratamiento para el capital en detrimento de los intereses de los trabajadores.

En realidad el acoso a las connotaciones presuntamente "comunistas" de la Reforma Educativa proviene de la idea que tienen los líderes religiosos católicos de que el orden de lo educativo está íntimamente ligado con lo que es la misión de la iglesia en el campo de la formación de las conciencias, terreno en el cual sería indeseable ceder espacios a concepciones "desacralizadoras". La institución eclesiástica

40) Cfr. David Smith. *Modelo de Desarrollo y Política Educativa en Panamá bajo el régimen de Torrijos.* Tesis de Grado. págs. 229-231.

no está dispuesta a jugarse sus privilegios y su posición tradicional en el sistema educativo, dentro del cual ejerce su poderío espiritual y material (colegios católicos de la burguesía). De permitirse una educación "laica", o en todo caso una educación tal cuyo diseño no cuente con el *nihil obstat* eclesiástico, la iglesia misma corre peligro de ser desplazada, perdiendo parte fundamental de su poder. Es por tanto el poder ideológico de la iglesia y su tradicional alianza con la élite dominante lo que se reivindica a través del cuestionamiento a la reforma educativa. Este poder de la iglesia no se ejerce efectivamente en beneficio del pueblo. Por el contrario, colabora con la mantención del privilegio cultural y político de la burguesía, y así con la reproducción clasista del sistema.

Paralelamente a esta postura objetivamente defensiva del *status* social existente y contraria a una transformación popular de la sociedad que la iglesia como institución sustenta, durante estos años se empiezan a difundir experiencias pastorales en medios populares que arraigan profundamente en los intereses de los más postergados, y que se fundamentan en el propio discurso teológico de la jerarquía. En varios puntos del país, Chiriquí, Coclé, Colón y amplios barrios periféricos de Panamá, comienza a surgir la "iglesia que nace del pueblo", agrupada en sus comunidades de fe y reflexionando sobre un mensaje religioso que llama a una liberación integral. Los sectores populares en que se implanta ya no tienen compromisos con un gobierno cada vez menos "popular", y son cada vez más independientes de él. Pueden generar una conciencia social liberada de las promesas populistas.

Dentro de estos sectores, por otra parte, empiezan a emerger grupos intelectualmente calificados, ciertas "minorías creativas" —como han sido designados—, que cumplen una función de concientización popular. Estas minorías muestran cierta conciencia de los problemas estructurales por los que atraviesa la formación social panameña, y advierten que la economía nacional se articula en función de los intereses de la clase empresarial, la cual a su vez se subordina al imperialismo. A ellas no se les oculta el hecho de que detrás del proyecto político populista, el sistema de poder económico ha quedado intocado y que, por el contrario, la dependencia económica se ha profundizado. Al mismo tiempo, abrigan serias reservas respecto del real alcance popular de las medidas fundamentales del gobierno. Armadas con esta visión crítica de la realidad, tales minorías ilustran su actuación religiosa con un análisis más científico y objetivo de la sociedad. Entienden que la práctica religiosa, si es fiel a un evangelio liberador, debe tener un efecto de deslegitimación del sistema de poder y privilegio, develando los mecanismos de opresión en tanto éstos se oponen al ejercicio del amor y la fraternidad entre los hombres.

La acción de estos grupos de cristianos conscientes se desarrolla en la década de los setenta, activándose como efecto del impacto que

produce en los sectores cristianos de avanzada la desaparición del padre Gallego. Esto era de esperarse en una coyuntura en la que los temas de la transformación social, la concientización y la participación están a la orden del día, tanto en las esferas gubernamentales interesadas en la movilización popular en torno al régimen, como en las eclesiásticas, en donde los documentos de Medellín incentivan la esperanza y reclaman la misión de la Iglesia para la construcción de una sociedad más justa. Dos organismos se crean en ese momento y que van a tener un efecto difusor a escala nacional. Uno es una organización propiamente sacerdotal denominada Grupo Héctor Gallego, que se asigna como tarea la de la reflexión y luego la expresión de la opinión allí generada a través de un boletín, y que cumple de esta manera la función de reafirmación de una perspectiva de evangelización liberadora. Otro es el Secretariado Arquidiocesano de Evangelización, en el que participa activamente el equipo de San Miguelito y que pretende difundir la metodología pastoral aplicada por Gallego. También realiza una labor expansiva en el ámbito nacional.

Sin embargo, ya existía otra agrupación de raíces más antiguas y cuya capacidad movilizadora se nos revela como de una envergadura superior a las iniciativas ya mencionadas. Se trata del Centro de Capacitación Social (CCS) cuyos orígenes se remontan a las actividades de ciertos movimientos apostólicos compuestos por laicos, que funcionan a mediados de los sesenta, y que convocan principalmente a la juventud. El trabajo pastoral allí materializado, iniciado en torno a los colegios católicos tradicionales, trasciende hacia los liceos estatales y se proyecta al campo social agitándose allí las banderas de la acción social cristiana. La politización es rápida, tal como acontece en este tipo de movimientos en la América Latina de esos años. Y sirve de vehículo de transmisión de los planteamientos más avanzados del socialcristianismo, todavía vigente en América Latina como marco doctrinal inspirador del cambio social. El CCS, arraigado inicialmente en un medio urbano juvenil de clase media, se proyecta luego a los sectores profesionales y populares. Para ello organiza cursillos y seminarios que en su desarrollo alcanzan a entrenar a unas cinco mil personas en Panamá, orientándolas hacia una acción social y política de cambio con el signo socialcristiano de la época. Se convierte progresivamente en la acción más sistemática de concientización, conteniendo en su visión un análisis social de carácter crítico que se conbina y amalgama con una doctrina social de tinte humanista sostenida por los sectores más avanzados de la vertiente cristiana. Es la época de la aplicación de metodologías de educación popular novedosas y eficaces, como la elaborada por Paulo Freire.

Los cursillos del CCS llegan a los más olvidados rincones del nterritorio nacional actuando como aporte muy significativo para el desarrollo de la conciencia social. Se convierten luego en un marco adecuado para el intercambio y la convivencia entre estudiantes o jóve-

nes profesionales y campesinos u obreros, intercambio que es favorecido por el propio gobierno al ver en ellos una alternativa para el trabajo en las comunidades. El Servicio Nacional de Voluntarios, que dará paso luego a la Dirección General de Desarrollo de la Comunidad (DIGEDECOM), se ofrecerá como marco institucional para esta acción en las comunidades destinada a trasmitir una conciencia crítica y a promover la acción organizativa.

Con la crisis del reformismo la acción de estos intelectuales ya no se podrá canalizar a través de instituciones del Estado. Sin embargo, muchos de ellos continuarán su presencia concientizadora y promotora en localidades populares, insertándose en organismos privados o de Iglesia. Del mismo modo, empiezan a surgir intentos de evangelización entre los pobres en dirección de las comunidades eclesiales de base. Con todo, prevalece en estas minorías la firme convicción de unidad a nivel religioso dentro de la Iglesia, sin soslayar por ello el hecho sociológicamente cierto no sólo de la pluralidad de opciones políticas, sino también de una cierta diversidad en la articulación del universo teológico de referencia.

Mientras estas minorías críticas desarrollan procesos de búsqueda en miras a una acción social de inspiración religiosa con contenido liberador, la comunidad de San Miguelito entra en esta etapa en un proceso de confrontaciones con el Arzobispo de Panamá dentro de un modelo en el cual las contradicciones, si bien no llegan a una ruptura total gracias al cuidado que se le presta a la preservación de la "unidad de la iglesia", tienen momentos importantes de agudización. Por otra parte la comunidad de Santa Fe de Veraguas vive un proceso de aislamiento por parte de la iglesia jerárquica, lo que no es obstáculo para que persista entre los miembros de las cooperativas una cierta antropología humanista de carácter religioso que estimula las formas asociativas de producción.

La concepción teológica aquí predominante entiende la evangelización como un cambio que apunta hacia "la participación activa con Dios en la construcción de Veraguas y del mundo", como una superación de la ignorancia, como un llamado a la vida en el presente. Todo esto se concreta en la comunión de los hombres entre sí y en su unión con Cristo. Tales ideas, que continúan estimulando la organización, prevalecen exentas de clericalismo. Aún más, por lo general se acompañan de una convicción acerca de la identificación de la iglesia "institucional" con el poder político temporal (41).

A nivel de la iglesia de Panamá, mientras la figura de Héctor Gallego se agranda como símbolo de una "iglesia que surge del pue-

41) Estas anotaciones sobre las concepciones ideológicas de los pobladores de Santa Fe de Veraguas, fueron recogidas en el curso de una investigación de campo relizada por el autor en la cooperativa de Santa Fe de Veraguas en el marco de un trabajo auspiciado por el Instituto Latinoamericano de la Comunicación en 1981.

blo", la Jerarquía Católica vive un proceso de desconfianza creciente ante las experiencias de comunidades religiosas populares, las que a su vez, y aun sin acercarse a posiciones cismáticas, manifiestan poco a poco bastante independencia en sus apreciaciones religiosas y sociales respecto de la jerarquía. La práctica de la iglesia oficial tiende a reducirse a una modernización de las estructuras eclesiásticas y a la introducción de cambios en su vida interna. Es por esto que la iglesia panameña parece en algunos aspectos alinearse dentro de los sectores más abiertos y avanzados de América Latina, mientras en su seno, los sectores realmente comprometidos y que son los que desarrollan en la práctica la conciencia crítica en el pueblo, son objeto de una cierta exclusión. No es de extrañar, por lo tanto, que en estos últimos se empiece a reafirmar una convicción que se expresa en frases como "no recibimos nuestra vocación primordial de la iglesia sino de Dios" (42), lo que revela la apreciación que en el pueblo más consciente de su realidad oprimida se tiene de la iglesia, a la que se percibe como una institución ajena al mundo popular.

4. EL PERIODO 1978-1983: REARTICULACION DE LA DOMINACION Y POLARIZACION DE CLASES

4.1. El Proceso Socio-Político entre 1978 y 1983

Concluida la fase de negociación con la firma de los tratados en 1977 —el mayor logro de la vertiente de reivindicación nacionalista del régimen de Torrijos—, se inicia un cierto proceso político y económico que se caracteriza por el hecho de que la alianza de clases que se expresa en el Estado y gobierna el país, va incorporando en su seno a la burguesía más tradicional, al tiempo que resultan desplazados los representantes de intereses populares y de sectores medios reformistas. En este sentido las medidas tomadas por el régimen en vista de la transformación social, empezarán pronto a ceder frente a la ofensiva patronal. Alrededor de la Ley 95, que limita los logros alcanzados por los trabajadores con el Código de Trabajo, se había ejercido la acción concertada de la burguesía panameña expresada en las declaraciones de la Cámara Panameña de la Construcción, la Asociación Nacional de Ganaderos, la Asociación Panameña de Ejecutivos de Empresas y el Consejo Nacional de la Empresa Privada. Con la designación de Aristides Royo como presidente de la república, en 1978, importantes personeros de estas asociaciones tendrán a su cargo ministerios o altas funciones en organismos de gobierno (*).

42) Felipe Berriman: *Tareas y opciones para los cristianos en Panamá*. Mimeo. CEASPA.

(*) Es el caso, entre otros, del Ministerio de Comercio e Industrias, del Ministro de Hacienda y Tesoro y del gerente de la Cooperación Financiera Nacional.

Con esto la identificación entre gobierno y empresa privada se vuelve más transparente, con lo que el carácter propiamente burgués del régimen se subraya. La política económica va a reflejar los intereses del sector social que se encuentra en los timones del Estado, aduciendo la necesidad de proteger la inversión privada para superar la crisis económica. No es de extrañar que esta política se refleje en una elevada subida de los precios al consumidor y por lo tanto a una limitación de los salarios reales. Por otra parte se justifica el interés empresarial en razón de la ampliación del empleo industrial, para lo que se solicita la protección de la industria, aunque se previene de toda exigencia obrera de estabilidad laboral, al declarar que esta última, lejos de ser una garantía y estímulo de la productividad, genera vagancia y comodismo. El espacio reivindicado por el sector patronal en 1976 con la Ley 95 sólo había sido el inicio. A la Ley 95 le siguió la Ley 8, que con algún paliativo reafirma el logro de la burguesía al favorecer ambas leyes los despidos injustificados y mediante ello la persecución al movimiento obrero. Lo que empezó siendo concesiones del reformismo a los sectores burgueses no hegemónicos se convertiría rápidamente en este período en un claro predominio burgués, dando lugar a enfrentamientos con un movimiento popular que paulatinamente eleva sus niveles orgánicos, aunque sin alcanzar aún la unidad y solidez suficiente para impugnar el orden establecido.

Con esto tenemos que la situación para las masas populares tenderá a agravarse progresivamente. Ellas empiezan a experimentar los efectos de la inflación mientras la prometida ampliación del empleo no se produce. Por el contrario, la tasa de desocupación aumenta, y el movimiento popular siente caer sobre sus espaldas el peso de la crisis.

En la medida en que la situación de empeoramiento económico se generaliza para el pueblo, se perfila como un hecho dominante en todo este período la tendencia a la rearticulación de la dominación, tendencia que explicará el accionar de las fuerzas fundamentales de la vida nacional. Ante la "ofensiva" de la burguesía, que combina la represión directa, las medidas legales de contenido económico y procesos de democratización formal en lo político, el movimiento popular, dejando atrás el relativo impasse que lo caracterizó durante el período precedente, entra a una fase de mayor beligerancia. La evolución de la política económica genera una progresiva polarización en las posiciones de clase. Si bien no se gesta un movimiento obrero suficientemente unificado y dotado de capacidad política, las huelgas, paros, y movimientos reivindicativos se multiplican a partir de 1978 continuando como principal caballo de batalla la Ley 95.

Ya desde diciembre de 1978 la Comisión Nacional de Trabajadores Organizados (CONATO) convoca a una manifestación contra dicha Ley, logrando concentrar a cerca de 10 mil trabajadores frente a la Presidencia de la República. En mayo de 1979 se realiza un paro

general en Colón pidiendo la derogación de la Ley 95 y protestando contra el alza de los artículos de primera necesidad, actividad que paralizó la actividad comercial de la Zona Libre en un 95%. La huelga de transportistas en junio de ese mismo año fue motivo para que la Guardia Nacional interviniera directamente para detener las expresiones violentas de las masas. Además de numerosos heridos, hubo dos muertos, siendo uno de ellos un obrero que previamente había sido capturado (43). En noviembre de 1979 una nueva marcha de repudio contra la impopular Ley se realizó en la capital y en esa oportunidad la Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos emitió declaraciones de apoyo al movimiento popular, desenmascarando el carácter anti-obrero y la falacia de los argumentos con que la burguesía la sustenta (44). Este pronunciamiento de la Asamblea contiene otras denuncias que dan mayor base a su posición, con lo que el debate refleja la mencionada polarización que va en ascenso.

Merece mención una prolongada huelga de maestros que transcurre entre agosto y noviembre de 1979, que comienza por reivindicaciones económicas y termina con una cierta impugnación al régimen de carácter multitudinario. Con esta huelga el gremio magisterial, y con él fracciones muy reaccionarias del bloque dominante, consigue la derogación de la Reforma Educativa en 1978, acontecimiento éste que debe ser visto dentro de un contexto político en el que tiende a extinguirse lo que queda del reformismo populista (45). Los impugnadores de la Reforma Educativa aducen una cierta infiltración comunista a través de la misma, cuyo fin era hacer un lavado de cerebro a los estudiantes.

A esta importante huelga se suman otros movimientos callejeros de protesta contra el alza del costo de la vida, con lo que la agitación popular se evidencia y suscita nuevamente la preocupación de la Guardia Nacional. Este es el momento en que se develan ciertas tendencias internas de la jerarquía militar, cuyo Estado Mayor comunica al Presidente de la República que su servicio de inteligencia mantiene al día el fichero de los militantes del Partido del Pueblo, y están prestos a actuar tan pronto éste dé la orden, evitando así que prospere la subversión. Esta advertencia, por su parte, provoca la reacción del General Torrijos quien descarta toda intervención política de la fuerza pública afirmando la vitalidad del régimen democrático y el derecho a organizarse de todos los ciudadanos.

43) *Revista Diálogo Social,* No. 156, mayo 1983. págs. 30-32.
44) La declaración de la Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos, impugnando la Ley 95, resulta de alta significación al ser la primera manifestación explícita donde la Asamblea, siendo producto ideológico-político del Régimen, cuestiona las acciones de éste reivindicando la extracción social popular de la mayoría de sus integrantes.
45)David Smith. *Modelo de Desarrollo y Políticas Educativas en Panamá bajo el régimen de Torrijos.* Tesis de Grado, págs. 229-231.

partidos políticos. Al tiempo que en la nueva Constitución se omite la problemática indígena y se contraen aún más las posibilidades legales de negociación de los sindicatos ante la patronal, hay importantes cambios respecto del papel que se le atribuye a la GN. A ésta se le retira su carácter de "cuarto poder" y se le subordina directamente al Ejecutivo (49). El presidente de la República, de acuerdo a la Ley 20 aprobada a fines de 1983, pasa a ser jefe de las fuerzas armadas, aunque la acción de mando la conserve el Comandante en Jefe del estamento militar que es rebautizado como Fuerzas de Defensa Nacional (FDN). Dentro de ellas se subordinan bajo un mando único todos los organismos afines, policía, seguridad, etc. Se trata de toda una modernización militar no sin coherencia con la situación internacional, y que pareciera inscribirse en el marco de una cierta doctrina de seguridad nacional. El rol que se le asigna a las FDN es la contrainsurgencia preventiva, la acción cívica y la defensa del Canal.

A nivel de la política internacional se destaca durante este período una involución cuyo punto de partida parece ser el ascenso del presidente De La Espriella. Durante la administración de Royo, y en continuidad con la tradición torrijista, Panamá denunció las maniobras Estados Unidos-Honduras en las bases militares del Canal, las acciones en contra de Nicaragua y El Salvador, en abierta violación del Tratado Torrijos-Carter. Fustigó también el presidente Royo, contando con el apoyo del presidente de Venezuela Luis Herrera Campins, otras tantas violaciones al mismo tratado, tales como el entrenamiento de tropas salvadoreñas en Panamá y la complicidad de las autoridades norteamericanas en el Canal durante la invasión a las Malvinas, al haberse permitido el paso de varios navíos ingleses procedentes del Pacífico. Dentro de esta misma tradición tercermundista Royo se había solidarizado con las reivindicaciones anticolonialistas de Argentina en esa misma invasión, condenando a los invasores británico-norteamericanos (50). El 27 de julio de 1982 el presidente Royo declaró en Caracas que en la próxima reunión de cancilleres de América Latina debería incluirse a Cuba y excluirse a Estados Unidos por tratarse precisamente de un evento latinoamericano.

Al finalizar el año 1983 la pertinaz presión del gobierno norteamericano ha conseguido un ostensible silencio del gobierno de Panamá, ante el cada vez más activo uso de las bases militares de Estados Unidos en este país en el marco de actividades intervencionistas y agresivas en contra de Nicaragua y el Salvador; además, ha logrado que Panamá participe como observador en las maniobras Pino I en Honduras y disponga de cerca de 800 guardias para participar en las maniobras Kindle Liberty en el Canal, en conjunto con 10.000 soldados norteamericanos. Adicionalmente es sabido el apoyo brindado

49) Ver *Revista Diálogo Social*, mayo 1983 No. 156, págs. 32-34.
50) Ver *CRIE* No. 104. México, 3 de agosto de 1982.

por el gobierno de Panamá al intento por resucitar el fenecido CONDECA. Se va esfumando así, la posición tercermundista que caracterizó el régimen de Torrijos. Habiendo ésta entrado en una fase de debilitamiento hasta 1980, se transforma a partir de entonces en lo que se ha llamado una política de "equilibrio y conveniencia centrista", según la cual Panamá puede y debe compatibilizar su participación tanto en CONTADORA como dar su apoyo al CONDECA. Esta derechización de la política internacional de Panamá explica el intento de destitución del vice-presidente Jorge Illueca, aparentemente por mantener una posición antiintervencionista impugnando la invasión a Granada y pidiendo al respecto la autodeterminación del pueblo nicaragüense, durante la clausura del último período de la Asamblea Nacional de Corregimientos (51).

La tendencia a la reversión de las formas de participación social y política, a la afirmación de un régimen de línea dura con formalidades democrático-burguesas y a la capitulación del nacionalismo y el tercermundismo, se profundiza. Todo esto es alentado por el agravamiento de la crisis económica del capitalismo a nivel mundial y se ve acelerado a partir de la muerte de Torrijos, en un contexto de agudización y generalización de la crisis centroamericana. La rearticulación de la dominación en Panamá, toda vez que los efectos de la política de austeridad económica se hacen sentir en la población, se acompaña de una insoslayable agudización de las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo, tanto en el empleo como en el consumo. Con todo, la respuesta organizativa de reivindicación popular no se extingue.

En junio de 1983 una huelga nacional de los trabajadores alcanza un importante despliegue en Panamá, Colón y Puerto Armuelles, tocando sensiblemente el aparato productivo. En octubre de este mismo año el país se estremece con la marcha de los indígenas guaymíes de Santiago de Veraguas hasta Panamá apoyando el proyecto de Ley sobre la comarca guaymí, en medio de una persistente campaña en contra por parte de empresarios, sectores de la prensa y aún de la Guardia Nacional. La lucha del movimiento Guaymí por un régimen de autonomía comarcal en sus tierras, contraria a los intereses de los terratenientes y de algunas empresas transnacionales con vínculos en el Estado. Ello se explica porque se trata de tierras de reserva agrícola con recursos minerales e hidroeléctricos. Finalmente, las masas populares panameñas conservan su sentimiento de solidaridad con la lucha de otros pueblos, lo que se patentiza con su protesta por la invasión de Granada y su solidaridad con los pueblos centroamericanos (52). No obstante, el accionar popular revela también su relativa inorganicidad y molecularidad, producto de su dirigencia de clase media y de su anterior subordinación al proyecto populista en decadencia. Ello revela el débil

51) Ver Raúl Leis, *Radiografía de los Partidos Políticos.*
52) Ver *Diálogo Social,* No. 162.

desarrollo de la conciencia política en amplios sectores urbanos que agotan su expresión en una postura antioligárquica, anticolonialista, y ocasionalmente reivindicativa, la que sólo escasamente trasciende la esfera de las contradicciones nacionales e internas de la sociedad.

4.2. Una Iglesia que Nace del Pueblo

Durante el período anterior, que va del 74 al 78, marcado por la decadencia del proyecto político torrijista, la Iglesia Católica —ya lo hemos visto–, ha exhibido un discurso teológico que nos ha permitido sustentar la hipótesis de su convergencia ideológica con el populismo y su función legitimadora del mismo. En ese período hemos encontrado esfuerzos realmente populares de pastoral y la presencia de "minorías creativas", que se nutren de la más avanzada teología latinoamericana, fundamentando de esta manera la necesidad cristiana y evangélica para la Iglesia del continente, de realizar una opción por los más pobres. Pues bien, lo que caracteriza al período que va de 1978 en adelante, es la expansión y vitalidad de las comunidades cristianas de base, las que se extienden, fortalecen y llevan a la práctica en su contexto particular, un compromiso real con las luchas del pueblo. Creemos que mientras esto acontece, la actitud de la Jerarquía de la Iglesia es bastante compleja y ambivalente. Por una parte, existen obispos que como pastores ligados a su pueblo se ponen a la cabeza del movimiento, animando el desarrollo de las comunidades eclesiales, conviviendo con los más pobres y solidarizándose con sus esfuerzos de liberación. Por otra parte, el discurso teológico de la Jerarquía eclesiástica se afina y profundiza, reproduciendo en el contexto panameño los planteamientos más dinámicos consagrados en la Tercera Asamblea Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla. Lo que esta jerarquía afirma en su discurso no se aleja mucho de contenidos que, como los de la "teología de la liberación", soportan los embates de la propaganda neoconservadora, provenientes tanto de una remozada disciplina eclesiástica como de variados organismos empresariales y publicistas, sin que ellos mismos, en tanto concepciones teológicas, puedan ser legítimamente cuestionados. Sin embargo, lo que vuelve contradictoria la marcha de la iglesia panameña en su opción por los más pobres, no es su discurso sino su práctica institucional, al menos en lo que respecta a su cabeza más visible, el arzobispado de Panamá. El propio arzobispo, y por supuesto el aparato administrativo y los movimientos espiritualizantes modernizados, poseyendo un discurso teológico muy avanzado y participando de las corrientes más modernas que se agitan en el debate internacional, se muestra cada vez más receloso frente a las nuevas formas de acción pastoral, llegando en su práctica real a obstaculizarlas y desarticularlas, frustrando el trabajo de años de sacerdotes, religiosas

y laicos cristianos comprometidos con el pueblo. Tendremos ocasión de analizar con más detalle este fenómeno, pero ahora lo mencionamos debido a que, dada la influencia de este obispo en Panamá, el desarrollo de las comunidades cristianas de base, respaldado plenamente en los documentos oficiales, encuentra en la curia, y obviamente en las corrientes neoconservadoras y no populares de la Iglesia, un obstáculo muy difícil de superar. Por último, en el marco de un proceso social que tiende a fortalecer a los grupos más poderosos del capital nacional y transnacional, y de un contexto internacional dominado por la política belicista de Reagan que presiona fuertemente a la GN y a toda la política panameña, emergen las expresiones de una persecución contra personas significativas del movimiento de las comunidades de base.

La "opción preferencial por los pobres", ratificada en la reunión de los obispos latinoamericanos en Puebla en 1978, evidentemente que para ser real, en una sociedad como la panameña tal como la hemos caracterizado, no puede eludir una natural expresión política. Al tomar conciencia de esta realidad, los grupos cristianos comprometidos con el pueblo van a encontrar, paradójicamente, en el Arzobispo Mc Grath un discurso no sólo válido sino inspirador y con una notable riqueza teológica. Las dos primeras "opciones pastorales" que la Conferencia Episcopal define como prioritarias se refieren tanto al desarrollo de las comunidades eclesiales de base como a la referida "opción preferencial por los pobres" (53). Estas comunidades, según la expresión de la Conferencia Episcopal, la unir la reflexión y la acción en una perspectiva religiosa que no elude el compromiso con la "comunidad local", "adquiere un mayor compromiso con la justicia social y la transformación del mundo con miras hacia el Reino" (54).

Entre los criterios de discernimiento propuestos por la jerarquía como test de validez de estas comunidades, se incorpora la solidaridad con aquellos movimientos que se proponen la reivindicación de los derechos de los pobres, si bien se expresa que ellas no deben "aferrarse a ninguna ideología". El mayor énfasis en la conceptualización de las comunidades de base está puesto claramente tanto en su identidad religiosa —organizadas en torno a su fe cristiana—, como en su sensibilidad social frente a las necesidades de los oprimidos (55). El peligro que debe ser evitado se percibe fundamentalmente como la confusión entre dichas comunidades de base, de carácter religioso, con otro género de organizaciones de índole partidista y política, lo que no implica por eso un menosprecio de la vida política. Estas consideraciones, en boca de la Jerarquía eclesiástica, constituyen una

53) Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Panameña, (CEP) sobre las opciones pastorales, y con miras a la próxima visita de su Santidad Juan Pablo II a Panamá, 20 de febrero de 1983, pág. 4.
54) *Op. cit.*, pág. 15
55) Ver *op. cit.*, pág. 18 y 19 Nos. 36, 37 y 38.

aprobación expresa al movimiento representado por las comunidades eclesiales de base como expresión de una "iglesia que nace del pueblo", toda vez que ello no conduzca al cisma o al desconocimiento de los "legítimos pastores". Debe observarse el hecho de que estas expresiones teológicas y eclesiológicas, leídas sin los prejuicios que a menudo existen acerca del tema de la "Iglesia Popular", coinciden con las propias expresiones emanadas de las comunidades de base y organizaciones cristianas populares, como lo podremos observar en el capítulo siguiente, y les sirven de referencias doctrinales. Sin embargo, las mismas advertencias acerca de posibles contaminaciones político-partidistas, que reflejan el recelo innegable de influyentes obispos hacia estas comunidades, pueden ser utilizadas por agentes de intereses nada religiosos para acusar de subversión y de instrumentos del comunismo a sacerdotes y dirigentes cristianos.

Ni la organización de las comunidades de base en medios populares ni su incidencia, a partir de una perspectiva religiosa, en los problemas políticos es desautorizada por los obispos de Panamá. Antes bien, todo ello es alentado, y promovido al menos al nivel verbal. Sin embargo a menudo los miembros de tales comunidades encuentran en la máxima autoridad eclesiástica panameña una real oposición. Muchas decisiones como éstas coartan la libertad de organización que a nivel verbal se afirma. En la práctica, las divergencias entre las comunidades eclesiales de base y la Arquidiócesis tendrán no sólo connotaciones políticas, sino que empeñarán también concepciones religiosas e interpretaciones encontradas de disciplina eclesiástica, introduciendo una polarización dentro de la iglesia, similar a la que se ha producido en el seno de la sociedad. Esta contradicción entre jerarquía y bases es compleja y se refiere a fenómenos profundos como es la pluralización del discurso y de la práctica religiosa en su referencia a lo social. Esta pluralización florece legítimamente y sin duda tiene que ver con la ubicación social, política e ideológica de las personas involucradas. De ninguna manera puede ser igual —obviamente— la práctica social, y el universo simbólico religioso que la acompaña y da sentido, en sectores campesinos que sufren directamente la explotación, que en sectores no populares. Tal pluralización sin embargo no es fácilmente aceptada por una autoridad eclesiástica que aspira al centralismo y al control de todos los órganos católicos.

Al desarrollarse el proceso de formación de comunidades de base en contextos sociales populares, el dominio aplastante que ejercía el arzobispo Mc Grath sobre la iglesia panameña en su conjunto, comienza a ser cuestionado aunque no por confrontaciones doctrinales ni por pugnas institucionales, sino por la práctica de algunos obispos del país quienes creyendo más en el pueblo y en sus propios sacerdotes ligados a los intereses populares, interpretan la "opción preferencial por los pobres" de manera real y no principalmente verbal. Todo ello se

produce sin que objetivamente la iglesia se divida orgánicamente. Las contradicciones internas, como en muchos casos bien conocidos en América Latina, se producen "al interior" de una misma institución pero reflejando en ellas profundas diferencias ideológicas y políticas.

La apertura hacia una comprensión popular tanto de la situación social existente en el país como del mensaje cristiano, tiene lugar especialmente en la diócesis de David y en el Vicariato Apostólico de Darién, zonas en donde las llamadas comunidades eclesiales de base han experimentado un desarrollo superior y han sido reconocidas por los obispos como eje de la estrategia pastoral. Tal como ha acontecido en otros países centroamericanos, estas comunidades, debido a su raíz estrictamente popular y a la promoción del diálogo y del debate que en ellas se suscita, han realizado una lectura popular de su fe religiosa. Su naturaleza y condicionamiento social ha hecho que en la reflexión comunitaria cristalice la profunda polarización de clases que hemos mencionado más arriba, siendo su desarrollo una expresión en el campo religioso de la realidad social existente. Pero junto al reconocimiento del conflicto de clases que se vive en el nivel interno, y que en Panamá sólo ciertas minorías conscientes perciben, la realidad conflictiva de Centroamérica y el compromiso de la iglesia de los pobres en las luchas populares de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, han producido un impacto concientizador de gran envergadura en este país. En efecto, la movilización por la solidaridad con la lucha de los pueblos hermanos ha vitalizado grandemente a la iglesia de los pobres en Panamá, fenómeno que no ocurre en otros países como Costa Rica. Esto se explica probablemente por la apertura hacia el exterior que es mayor en una zona de tránsito, y por las repercusiones que tienen las actitudes tercermundistas de Torrijos, que lo llevan a cobrar bastante importancia en la política del área centroamericana y gracias a la cual el debate y la agitación social de la región repercute en Panamá. Es así como en estas comunidades se recoge con atención la información sobre las luchas del área y se venera a personalidades como Monseñor Romero y otros mártires cristianos, los que se suman al padre Gallego como símbolo de una iglesia comprometida con el pueblo.

En el caso panameño, las comunidades eclesiales de base, conocidas en los últimos años en otros contextos sociales y portadoras de una potencialidad significativa de movilización popular, poseen un antecedente propio en las experiencias que ya hemos mencionado, en las comunidades de San Miguelito y en las organizadas en Santa Fe de Veraguas por el padre Gallego. Los rasgos característicos, y en los cuales reside su vigor religioso y político son comunes en la actualidad y en las experiencias pioneras a saber:

—Hacen una lectura situacional del mensaje religioso, buscando en él una significación del momento que vive la comunidad;

—son por esto mismo una instancia de reflexión autónoma de la comunidad;

—los valores de solidaridad y las exigencias reales del medio las llevan a no permanecer en un discurso espiritualista, sino a empeñarse en una praxis de transformación de la realidad;
—al estar profundamente enraizadas en el medio popular tienden a canalizar el liderazgo local y recoger las demandas de la población, con lo cual se amplifica su capacidad de movilización;
—su orientación y coordinación se realiza mediante una intensa formación de dirigentes, con la cual se difunde una interpretación homogénea del mensaje religioso al mismo tiempo que un análisis de la realidad compartida por el pueblo.

En Panamá el movimiento de las comunidades de base adquiere fuerza progresiva y participa activamente en acciones de reivindicación o protesta social, como agrupación popular reconocida. Han tenido especial desarrollo en barrios de la ciudad de Panamá, en Chiriquí y en las zonas rurales cercanas a Colón. Cuenta con un equipo de coordinación nacional y edita un boletín periódico que recoge acontecimientos de la vida de las comunidades, alimenta la reflexión religiosa y el análisis social, e informa sobre las luchas de liberación en la región centroamericana. Otro importante instrumento de coordinación son los encuentros de delegados de distintas comunidades, que al salir de su propia localidad adquieren un panorama más amplio de la realidad, conjugándose al menos dos elementos complementarios que concurren a dar mayor eficacia a la labor de las comunidades: su naturaleza de base y su apego a la realidad local, por una parte, su conciencia nacional e incluso internacional activada por las tareas de solidaridad, por otra. Por último, otro elemento propio de Panamá es la participación de iglesias protestantes en el movimiento de las comunidades de base, destacándose entre ellas la Iglesia Luterana y la Iglesia Metodista, cuyos pastores integran incluso el equipo de coordinación nacional.

El testimonio religioso y de compromiso social con los pobres que ofrecen estas comunidades ha llamado la atención de al menos dos obispos de Panamá, quienes en un momento han resuelto fundar su estrategia pastoral en la promoción de las comunidades de base. Al mismo tiempo han aceptado adoptar una perspectiva popular e incluso de clase para la orientación de su trabajo apostólico. Son los obispos del Vicariato de Darién y el de David. Su actitud se expresa claramente en los informes de estas unidades de la Iglesia panameña a la Asamblea Pastoral Nacional celebrada en febrero de 1982, actitud que contrasta con el modernismo burocrático que caracteriza la planificación pastoral de la arquidiócesis de Panamá, y que se refleja en su respectivo informe (56). Por ejemplo, en 1982 la diócesis de David hace en su conjunto una opción por los pobres, plasmándola en un documento oficial que

56) *Documento de Trabajo: hacia la etapa final de la III Asamblea Pastoral Arquidiocesana.* Panamá, junio de 1982.

recoge la apreciación del personal religioso a ella incorporado, y esta opción introduce una priorización del trabajo concreto. Así lo expresa:

> La Iglesia que comienza desde los pobres, que camina con los pobres, que es ella misma pobre y que admite a quienes se comprometen con los pobres... se implanta en el pueblo, se la puede acusar y de hecho se la acusa de ser una iglesia que se aleja de los ricos, que hace una opción de clase (una opción por lo pobres), que hace una lucha a favor de los pobres y con los pobres en contra de los ricos (57).

Tal acusación es aceptada por el documento, que sostiene a continuación que Cristo se hizo pobre y se rodeó de los pobres, que fue un signo de contradicción y considerado agitador del pueblo, que fue un hombre libre de todas las esclavitudes, y que fue un hombre de paz y de justicia. El Vicariato del Darién, sin ser tan explícito, refleja en su informe a la Asamblea Nacional una opción similar.

Las comunidades eclesiales de base, ante los problemas del alto costo de la vida, los bajos salarios, la problemática guaymí y su lucha por los límites de sus comarcas, van creciendo en términos de su conciencia social. Afirman su legítima participación en la lucha popular en vista de que entienden que "no podemos los cristianos que somos parte del pueblo explotado, quedarnos inmóviles ante esta situación que proviene de un sistema injusto que nos oprime y explota día a día (58). En este sentido hay una iglesia que se solidariza abiertamente con la causa del pueblo indígena Guaymí en el contexto de la caminata de Santiago a Panamá, acto que le ganó acusaciones de ganaderos y terratenientes de la provincia de Veraguas.

No resulta extraño en este contexto la gigantesca campaña de difamación a través de los medios de comunicación de masas que se lanza contra los sectores más comprometidos de la Iglesia Católica en 1983 por parte del llamado "Comité Pro Democracia en Panamá, Nicaragua y Centroamérica", agrupación en la que se incluye al presidente del Consejo Nacional de la Empresa Privada. La escalada de difamaciones dirigidas a la persona del sacerdote Allan McLellan y a los religiosos paulinos que trabajan en la provincia de Chiriquí, ha apuntado en realidad a la llamada "Iglesia Popular" y ha pretendido vincular a los agentes de pastoral en un presunto tráfico de armas hacia Centroamérica. Esta campaña fue motivo para que la Conferencia Episcopal se pronunciara desautorizándola y para que se organizara el Comité de Defensa de la iglesia perseguida (59). Estas manifestaciones revelan un cierto recrudecimiento de la agresividad por parte de sectores ligados a intereses foráneos, dentro de lo que coyunturalmente se ha llamado la "guerra no declarada" de la Administración Reagan en contra de Ni-

57) *Síntesis del marco situacional, doctrinal y opciones pastorales de la diócesis de David.* Panamá, febrero de 1982.
58) *Comunidades Cristianas de Base de Panamá,* Boletín No. 8, junio de 1982.
59) *CRIE,* No. 125, 31 de mayo de 1983, México.

caragua, que hace su aparición en Panamá con miras a combatir las expresiones religiosas de un pueblo que alcanza nuevos niveles de conciencia.

La agresividad y virulencia de los ataques —una especie de terrorismo verbal— contra la iglesia provienen de sectores anticomunistas detrás de los cuales, en la apreciación de la organización eclesiástica de defensa contra lo que entienden como "persecución", se encuentra la CIA (60). Si la respuesta proveniente de las comunidades de base, de grupos de sacerdotes y de obispos impugna enérgicamente la referida "campaña difamatoria", el punto central de dicha respuesta es la afirmación de la validez religiosa de las Comunidades de Base en tanto expresión de "una iglesia que nace del pueblo". Por otra parte prescindiendo del carácter "coyuntural" de estos conflictos, ellos parecen apuntar a una tendencial polarización de las posiciones políticas en torno de un quehacer religioso y por ende a endurecer las políticas al interior de la iglesia. Hay una iglesia que se une en vista de una acción social de contenido religioso pero que tiene impacto educativo, organizativo y liberador en el seno del pueblo. Por su legitimidad religiosa y en alguna medida como resultado de la agudización de las contradicciones en el seno de la sociedad al interior de la cual la iglesia despliega su quehacer, esta opción tiende a fortalecerse aún más. El grado de profundidad que alcanza en los medios populares más oprimidos, vale decir, el grado en que estos sectores "hacen suyo" el Evangelio y la doctrina eclesiástica, como elementos simbólicos que dan sentido a su lucha por una vida mejor, dependerá de las condiciones objetivas y subjetivas de los mismos oprimidos. De momento la iglesia en su globalidad, parece entrar a la defensiva en el orden ideológico contra una campaña muy derechista. Con mayor o menor claridad según los casos, en la iglesia se toma distancia de la opción política de represión contra las comunidades de base y la "iglesia popular" contenida en el llamado Comité Pro-Democracia. Incluso el Obispo Mc Grath, aunque evita emitir un pronunciamiento en contra de éste, aduciendo criterios de derecho canónico, según los cuales ello compete al obispo de la diócesis de David, sí cuestiona desde el punto de vista ético el uso indebido de los medios de comunicación de masas que se han involucrado en la ofensiva propagandística de la ultra derecha (61). La situación que se le presenta al arzobispo de Panamá, percibido por muchos como el portavoz de la Jerarquía eclesiástica panameña, es bastante incómoda. Por una parte solidariza con los agentes de pastoral una vez que son

60) "El Comité Católico Pro-Defensa de la Iglesia Perseguida en Panamá, denuncia ante la opinión pública nacional e internacional, que detrás de la campaña contra los sacerdotes en nuestro país, está la CIA, quien la dirige. La misma la ejecuta a través de agentes ubicados en el Comité Pro-Democracia y en algunos medios de comunicación social", *Boletín Encuentro*, No. 2, pág. 1.
61) *Comunicado del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal Panameña* (CEP), 12 de mayo de 1983.

atacados por fuerzas políticas no eclesiásticas, pero por otra parte está lejos de asimilar en su visión vertical de la institución eclesiástica, la dinámica popular y comprometida de la "iglesia que nace del pueblo". Esto último se refleja en su propia acción pastoral y en la desconfianza activa que practica frente a las iniciativas originadas en las comunidades de base. Por ejemplo, éstas han llegado a articularse en una coordinación nacional convocando a congresos y eventos a los que invitan a los obispos. Mientras otros obispos panameños participan en ellas, reconociendo su vitalidad eclesial, el arzobispo de Panamá no se hace presente ninguna vez. Por el contrario, bajo su presión tal coordinadora debe disolverse. Otro indicador de lo mismo es la tensión que él mantiene con las parroquias del Vicariato de Oriente, que es el lugar de la arquidiócesis en donde estas comunidades han mostrado mayor vitalidad; esta reiterada desconfianza ha desanimado a ciertos párrocos, algunos de los cuales han preferido abandonar el trabajo pastoral en esas comunidades al no contar con el respaldo del obispo.

En estas tensiones ha tenido mucho que ver el problema de la solidaridad ejercida por las comunidades cristianas con las luchas populares de Centroamérica. No se podría desconocer que tal solidaridad incide en una mayor politización de las comunidades panameñas, al recibir modelos de práctica de una fe libertadora que surgen en situaciones de extremo conflicto social y diferentes a la realidad panameña. Ahora bien, el arzobispo es explícitamente opuesto y pertinaz impugnador de esta solidaridad. En más de una ocasión ha condicionado el ejercicio en la arquidiócesis de la actividad pastoral de sacerdotes y religiosas, a la abstención de toda prédica o práctica de solidaridad con los cristianos centroamericanos partícipes de la lucha del pueblo. La visita del Papa a Centroamérica, su condenación de lo que él entiende como "Iglesia Popular" atribuyéndole como rasgo intrínseco la desobediencia eclesiástica, y el énfasis disciplinario —y por lo tanto antiprofético—, que preside actualmente la conducción de la Iglesia Universal, opera ciertamente como un factor de inflexibilidad y rigidez en la conducta pastoral del arzobispo.

Al mismo tiempo, proliferan los movimientos espiritualistas y pretendidamente despolitizados, centrados en el culto y la alabanza a Dios y descomprometidos de la realidad humana vivida por los pobres, los cuales evidencian aun más la incoherencia entre el mensaje teológico de fe liberadora emitido por la jerarquía, y esta práctica pastoral que se vuelve hegemónica en la arquidiócesis. Estos movimientos no implican ningún interrogante a la Iglesia sobre su misión en la sociedad. Afirman más bien su función de descompromiso, centrando el interés y orientando el pensamiento y la reflexión en el ámbito de la salvación personal fuera de este mundo.

Esto nos lleva a pensar que la práctica pastoral en la arquidiócesis, se línea dentro de la tendencia prevaleciente actualmente en toda

América Latina, y promovida combativamente por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), de desconfianza visceral hacia el movimiento popular y hacia el acompañamiento pastoral de sus aspiraciones, viendo en esto una fuente de conflicto y un campo de manipulación y luego instrumentalización de la iglesia por parte del comunismo internacional. Esta línea, impuesta desde que Monseñor López Trujillo asumió el control del CELAM, se ve en este momento reforzada por el Papa Juan Pablo II.

Esta visión de las cosas cambia claramente la perspectiva que había predominado en la iglesia latinoamericana. Ya no interesa tanto la miseria y las condiciones lamentables de las mayorías del continente, sino las oposiciones entre el Este y el Oeste y las repercusiones de este conflicto en el peso e influencia institucional de la Iglesia. Este principio parece presidiendo la política vaticana de la actualidad. Representa un refuerzo de la práctica conservadora del CELAM, y parece estar repercutiendo muy intensamente como presiones a los obispos que desean optar por los pobres desde los pobres.

Si la orientación oficial de la Iglesia Católica en los últimos años, manifiesta el regreso a las posiciones más conservadoras y de defensa institucional, en desmedro de su misión de evangelización y anuncio del mensaje liberador a los pobres —que la caracterizó en América Latina durante más de diez años y gracias a lo cual se ganó un reconocimiento internacional incuestionable—, ella no puede dejar de ser entendida en consonancia con la evolución de la coyuntura de la política internacional. En estos términos no puede desconocerse que la administración Reagan y el pontificado de Juan Pablo II manifiestan una convergencia y sincronía evidente y advertida por muchos sectores de la Iglesia.

En un país como Panamá, en donde los dictados del Imperio tienen mayor obligatoridad y eficacia que en otros contextos, la evolución del conflicto internacional no puede dejar de tener profundo impacto religioso. Es esto lo que hace socialmente comprensible la evolución eclesiástica de los últimos años.

CAPITULO II

LAS EXPERIENCIAS DE PASTORAL EN EL SENO DEL PUEBLO

En el capítulo anterior hemos intentado ofrecer una visión general acerca del papel jugado por la Iglesia Católica respecto del intento de construcción en Panamá de un reformismo populista. Hemos tratado de demostrar, al mismo tiempo, que el propio papel pastoral de la Iglesia se desenvuelve dentro de ciertos parámetros definidos por el proyecto político que se implementa y que establece el espacio de lo pensable y de lo permisible para una acción evangelizadora promocional o liberadora de los oprimidos. Nos corresponde, ahora, dar cuenta de ciertos casos relevantes de pastoral popular realizados dentro de una concepción de pastoral liberadora, entendida ésta como anuncio de un mensaje que convoca a la construcción de una sociedad más humana y más justa.

La figura del sacerdote colombiano Héctor Gallego, párroco de Santa Fe de Veraguas en 1968, secuestrado y asesinado en 1971, se ha convertido en un símbolo luminoso de las comunidades cristianas populares de Panamá. Su labor pastoral, corta, pero intensa y fructífera, es también un punto de referencia de la renovación de una Iglesia que opta por los pobres. Su rasgo principal es su sencillez y consecuencia. Su actividad se ha convertido luego en prototípica, conteniendo elementos que más tarde serán recogidos por otras experiencias pastorales. El conocimiento de esta labor pastoral nos ayuda, por lo tanto, a comprender la lógica y la metodología de la pastoral campesina liberadora, que expande el anuncio del Evangelio hacia la transformación consciente y responsable de la propia realidad, transformación que los mismos campesinos asumen como misión irrenunciable. Es por esto que antes de caracterizar las experiencias actuales de formación de comunidades cristianas conscientes y activas, parece oportuno comenzar por la del padre Héctor Gallego en el distrito de Santa Fe (1).

1) El análisis de esta experiencia lo realizó el autor en 1981 en el marco de un proyecto de investigación del Instituto Latinoamericano de Pedagogía de la Comunicación (ILPEC). Retomamos en este capítulo algunos de sus párrafos. Para su estudio el autor hizo dos visitas a la región entrevistándose con

1. LA ACCION PASTORAL EN SANTA FE DE VERAGUAS

En un comienzo el quehacer pastoral de Santa Fe no difiere de otros que se implementaran a partir de 1967 en parroquias de la diócesis de Veraguas. Desde 1962 se impulsaban cooperativas. En junio de 1964 se creaba CEPAS (Centro de Estudios, Promoción y Asistencia Rural). Luego nacía el Centro de Capacitación Social Juan XXIII para la formación de dirigentes. De esta manera, la planificación pastoral de la diócesis contemplaba, fuera de las tareas estrictamente de evangelización, aunque vinculada a ellas, una labor de promoción humana y social de los campesinos. Para el caso específico de Santa Fe, se encontraba trabajando ocasionalmente en el distrito un sacerdote desde 1958. Este era el párroco de una parroquia vecina y atendía esporádicamente la parroquia vacante de Santa Fe. En su labor pastoral ya jugaba un papel importante la promoción campesina en donde la creación de cooperativas era entendida como la fórmula más apta para romper con las tradicionales dependencias caciquistas de los campesinos. La llegada del padre Gallego en enero de 1968 da nuevo impulso a la tarea. Se instala en Santa Fe como párroco residente, habitándo una humilde choza.

El contexto social y político imperante en el momento en que se desarrolla la experiencia pastoral de Santa Fe parece ser favorable. Se inicia el año en que sube al poder Torrijos adoptando progresivamente un esquema populista que alienta ciertas reformas sociales, sobre todo las que intentan una incorporación de sectores sociales marginados. Por otra parte, hemos visto que la Iglesia Católica está empeñada en programas de promoción social especialmente en la diócesis de Veraguas y ya ha formado un cuerpo de instituciones para la orientación de las cooperativas y la formación de dirigentes. Es el momento en que tiene lugar la Conferencia de Medellín y se ha legitimado una pastoral popular de promoción y liberación. Las mismas instituciones de la Iglesia son las que respaldan en un inicio la experiencia de Santa Fe. El personal religioso que llega en este contexto de apertura al distrito está animado por una mística de servicio: son el sacerdote Gallego que se hace cargo de la nueva parroquia, ayudado en un comienzo por sacerdotes de la región y algunas religiosas que ocasionalmente lo acompañan y secundan. Poco a poco los agentes de pastoral irán siendo los propios dirigentes de las comunidades. Por último, el medio social inmediato de la experiencia es favorable debido a la necesidad extrema en que se encuentran los campesinos, y al hecho de que representan una "tierra virgen" no trabajada anteriormente por otros proyectos de promoción campesina.

campesinos y dirigentes de la comunidad. También se revisó algún material escrito, como el Nº 34-35 de *Diálogo Social* (junio de 1972) dedicado a Héctor Gallego y el folleto *Se busca* editado por la diócesis de Veraguas.

Para comprender la experiencia de Héctor Gallego hay que tomar nota que en el momento en que él inicia su trabajo, la diócesis de Veraguas se encuentra desarrollando un trabajo muy interesante e innovador para la época, en el que se combinaban la acción propiamente evangelizadora y la acción de promoción social de los campesinos. Para este objeto ya existía la práctica de formar equipos evangelizadores, compuestos por sacerdotes y religiosas, que animaban las comunidades promoviendo la organización tanto religiosa como social, desarrollando convivencias, cursillos, creando círculos de estudio de la Biblia. Estos equipos propiamente evangelizadores actuaban en coordinación con los delegados de CEPAS, los que impulsaban los proyectos económicos y sociales dentro de una mentalidad que valoraba particularmente la participación campesina. En la misma sede del obispado se desarrollaban cursos para sacerdotes, laicos y religiosas, que recogían las líneas teológicas más avanzadas de América Latina, las que inspiraban, a su vez, las actividades de promoción humana de los campesinos. Héctor Gallego se inserta en esta práctica pastoral, sin ser un gran innovador ni en el terreno teórico ni en el metodológico. Su particularidad reside, a nuestro juicio, en llevar a la práctica y hasta las últimas consecuencias, la tarea concreta de la liberación campesina, enfrentando consecuentemente los obstáculos que ella necesariamente debía encontrar (2).

El distrito de Santa Fe, localizado en una zona muy montañosa, se caracteriza por una población de campesinos extremadamente pobres. Sus tierras son muy áridas y quebradas; erosionadas y agotadas por cultivos tradicionales. Las parcelas son de dos o tres hectáreas, a veces más, que en las condiciones de explotación tradicional no pueden mantener una familia. La población está muy dispersa y aislada, y en el momento en que se visita la zona (Censo de 1980) asciende a 9.445 habitantes en una superficie de 1.927 kilómetros cuadrados, representando la densidad más baja de la provincia (4,9 habitantes por kilómetro cuadrado). Cuando llega Héctor Gallego se estima que su población es de 7.550 habitantes dispersos en unas 58 localidades. La actividad agrícola se centra en una producción para la subsistencia, aunque también se cultiva algo de café y se mantienen algunas cabezas de ganado. En la precaria reproducción de la subsistencia campesina juega importante papel la presencia de medianos terratenientes de la zona, que compran a aquéllos y a muy bajo precio los excedentes agrícolas comercializables, les venden los víveres e insumos elementales para la agricultura, y los emplean temporalmente cuando les escasea la mano de obra. Esto lleva a que la vida de estos campesinos aislados quede en manos de estos terratenientes, quienes ejercen su

2) Sobre la práctica pastoral de la diócesis de Veraguas en ese tiempo se puede consultar el número especial de *Diálogo Social* dedicado al tema (Nº 33-34).

influencia sobre el comerciante de la cabecera del distrito y sobre las autoridades políticas locales. Esta realidad de caciquismo que opera en lo económico, en lo político y en lo cultural, es predominante en las zonas rurales atrasadas. El trabajo de la Iglesia de Veraguas ya pretendía combatirlo con las cooperativas.

La condición de pobreza extrema, aislamiento y dependencia del terrateniente, favorece los naturales mecanismos de supervivencia individual, reforzando ideológicamente el tradicionalismo, la pasividad y el individualismo del campesino parcelario empobrecido. Y este es uno de los obstáculos principales que encuentra el padre Gallego al llegar a la zona. Así lo expresa él mismo en una entrevista posterior:

> La dificultad mayor que encontramos... es el individualismo de nuestra estructura. De aquí nace el conformismo y la aceptación de una sociedad de hombres que dominan y de hombres dominados. Los que estamos dominados estamos siempre tratando de depender de los sectores que dominan. De aquí nace el conformismo, la pasividad, el no querer dar los pasos para romper con lo que llamamos orden —que en el fondo no es más que un desorden. Aquí está la mayor dificultad que encontramos en Santa Fe. Son personas que quieren vivir en su religión tradicional, en su cultura tradicional dependiendo de un patrón, dependiendo de un compadre. No quieren romper el mundo en que han vivido y quieren que tal mundo continúe (3).

Desde su llegada, este sacerdote busca una inserción en el medio campesino, practicando un estilo de vida basado en la voluntad de compartir las condiciones de existencia imperantes. Esto vale para la habitación, las comidas, las largas caminatas a pie por senderos escarpados y muchas veces enteramente enlodados. También busca el conocimiento personal de la región y de sus habitantes. Es así como comienza a visitar todos los caseríos y luego a congregar en pequeñas comunidades, correspondientes a las actuales comunidades de base, a los habitantes del sector, para reuniones destinadas a comentarios bíblicos, a la evangelización y al análisis de la propia realidad. El distrito cuenta en esos momentos con 58 localidades o caseríos, que progresivamente y para efectos del trabajo pastoral, se agrupan o convergen en 15 Centros de Coordinación. Los más distantes quedaban a varios días de camino por el monte. En 1971 se encuentran funcionando 34 comunidades de base dispersas por estos caseríos.

Estas reuniones de las comunidades se vuelven periódicas, designándose responsables para su convocatoria y dirección en ausencia del padre. Van surgiendo los "responsables" de las comunidades destinados a jugar un gran papel. Ya en mayo de 1968 se los convoca para el primer cursillo en la cabecera del distrito, cuya finalidad era la de

3) *Se Busca*. Diócesis de Veraguas, pág. 31.

proporcionar una formación más profunda. Inicialmente son 30. A los tres años de trabajo los responsables de comunidades serán 60. Se inicia, entonces, una praxis pastoral que combina la agrupación de las comunidades para reflexión, en donde la convivencia es sostenida como factor esencial de neutralización del individualismo tradicionalista imperante, con las reuniones o cursillos para los responsables. Esta misma convivencia de los responsables de comunidades distintas, se la entiende muy pronto como la base de un movimiento más amplio de los campesinos cristianos de la zona. En ellas se activan las relaciones interpersonales, se analiza la propia realidad, se comenta la Biblia, se realiza el culto. Este trabajo llega a institucionalizarse en los dos niveles a que nos estamos refiriendo: en las reuniones periódicas de las comunidades, y en las reuniones de los responsables cada mes y medio en la cabecera del distrito. Estas últimas se amplían o complementan con una concentración periódica de todas las comunidades para actividades litúrgicas, para la celebración comunitaria de los bautizos o para fiestas conmemorativas. Se trata de crear un sentido de la unidad entre todos los santafereños, a la vez que de pertenencia a una gran comunidad.

Mediante la revisión de los documentos disponibles se puede disponer de una apretada síntesis de lo esencial del "mensaje" cristiano proclamado por el padre Gallego y luego difundido por los responsables de las comunidades. Para todos éstos la "evangelización" es claramente un llamado a la liberación integral de los hombres. Los rasgos fundamentales que componen este mensaje son:

a) la proclamación de la palabra de Dios en la Biblia, que exige de cada uno un cambio de actitud;

b) este cambio de actitud es hacia la liberación del pasivismo religioso y la explotación social, "para la libertad evangélica y la participación activa con Dios en la construcción de Veraguas y del mundo"

c) la evangelización es como una iluminación; es un paso de la ignorancia a la luz;

d) la evangelización es un llamado a la vida, a triunfar de la muerte, no sólo en la otra vida sino en esta presente;

e) la evangelización se realiza en la comunidad; la unión entre los hombres es la unión con Cristo; el principio de la comunidad es el amor; la comunidad es la célula de una nueva sociedad humana.

A partir de estos rasgos así reconstituídos, se puede concluir que el discurso religioso que convoca al grupo apela a la situación integral y permanente del hombre campesino y no a situaciones específicas. Esto lo hace diferenciarse del discurso político. Tiene una función básicamente motivadora y movilizadora de la comunidad pudiéndose sintetizar en tres "momentos" o niveles mutuamente referidos: el del "anuncio" evangélico como un llamado a constituir una comunidad de

amor, llamado que es integral, es decir, a la vez trascendental (o situado en un plano de lo absoluto o primordial) y actual (o interpelante de la situación humana concreta y vivida); en segundo lugar, un llamado a la toma de conciencia de la realidad y de su carácter contrastante con esa "vocación" al amor contenida en el anuncio evangélico; y en tercer lugar una búsqueda colectiva y comunitaria del cambio de la situación para que se acomode al anuncio o a la voluntad de Dios. Llamamos la atención acerca de una realización concreta en la conciencia campesina de lo que filosófica o sociológicamente se entiende por "praxis", es decir, una integración dialéctica entre la reflexión —y en este caso la oración comunitaria—, y la acción transformadora.

En esta práctica pastoral encontramos la articulación entre dos aspectos distintos y mutuamente relacionados, nos referimos a la evangelización y la concientización. Al respecto se expresa el mismo sacerdote:

> Sabemos que en América Latina lo religioso tiene una fuerza extraordinaria y cuando se descubre que el Evangelio compromete hacia un cambio, los hombres adquieren el compromiso. Inicialmente comenzamos con el análisis de nuestra realidad y cuando vimos que esa realidad está en contradicción con el mensaje de Cristo, nace el compromiso de cambio. La comunidad nació de un sentido humano, de un grupo que está analizándose en la realidad, que vive en necesidad y no sabe cómo salir. Entonces, el aspecto religioso complementó, enriqueció y le dio toda la fuerza a ese sentido humano. Lo palpamos en la celebración de la Eucaristía, culminación de todo el trabajo que desarrollamos. Cuando celebramos un bautismo, vivimos la incorporación de un nuevo miembro a este grupo que está comprometido y trabaja.

En esta concepción de la pastoral existen elementos distintos y de diverso orden cuya conjunción la convierte en una práctica de profunda transformación de la conciencia social a partir de una inspiración valórica. Deseamos distinguir tres elementos que allí se encuentran presentes;

—una dimensión de *conocimiento* en donde se integran y complementan el anuncio evangélico con el análisis de la realidad, lo cual significa para el campesino una experiencia de "iluminación" o un momento decisivo en el que se tiene plena conciencia de haber dado un salto de la ignorancia a la luz;

—una dimensión marcada por *la experiencia de la convivencia*, en donde se vive gozosamente la congregación de los que antes estaban dispersos; esta conformación de una comunidad se refuerza y valoriza permanentemente gracias a la significación religiosa que tiene dentro del mensaje cristiano (comunidad de los redimidos por Cristo);

—en tercer lugar tenemos la dimensión del *trabajo*, de la acción transformadora, en la que se integran aspectos distintos como son: las actividades productivas comunitarias, la solidaridad interna, las actividades de reflexión y formación de dirigentes —y en el futuro—, la lucha defensiva.

En síntesis, la recepción del mensaje, la convivencia y la acción son los momentos que en su combinación y retro-alimentación pueden generar un proceso de desarrollo de la conciencia y de movilización hacia objetivos de conquista solidaria de condiciones superiores de vida.

La situación de pobreza del distrito hace urgente el inicio de actividades económicas. Esto es percibido por los entrevistados como fruto del movimiento de evangelización: el actuar para transformar la realidad se lo entiende como producto de la reflexión hecha en comunidad. El primer objetivo es la creación de la cooperativa según modelos ya ensayados en la provincia: cooperativa de consumo y en la medida de lo posible, de producción. Se percibe al comerciante como el principal obstáculo para el bienestar de los campesinos; éste hace pingües ganancias con la pobreza y carencia de medios de presión de los pequeños agricultores. De acuerdo con la práctica que ya desarrollaba la Iglesia, se solicita el envío de asesores para la organización de las cooperativas, a la vez que se manda a los dirigentes a cursos en los centros ya existentes. Estos asesores serán Cuerpos de Paz. Los campesinos perciben muy pronto que la orientación recibida no es la que necesitan, pues la mentalidad de estas instituciones las lleva a fundar cooperativas "capitalistas". No obstante, aceptan los cursos y a los asesores para tener una base que sirva de punto de partida al funcionamiento técnico de la cooperativa. Esta experimenta pronto un gran desarrollo. En el momento de las entrevistas tiene un número de 439 socios. Ha podido formar sus propios dirigentes: el gerente y el técnico agrícola son socios de la cooperativa y provienen del mismo medio. La organización administrativa es la misma que se exige jurídicamente a todas las cooperativas. Solamente que el Comité de Educación se encuentra muy desarrollado y goza de un presupuesto aceptable, lo que contrasta con la inoperancia de este comité en las cooperativas "capitalistas". La actividad principal de la cooperativa es la venta de víveres e insumos para la agricultura. Tiene una tienda grande en la sede misma, y tres sucursales en sitios más alejados. Los excedentes no se distribuyen sino que se invierten. En 1980 se inicia un proyecto de café y se piensa en un proyecto ganadero. Para ello ha contado con los créditos normales asignados a las cooperativas por el Banco de Desarrollo Agrícola (BDA).

Otra actividad que promueve la cooperativa, o más bien que la hace posible, es el desarrollo de grupos agrícolas de las comunidades. Los campesinos tienen difícilmente más de dos o tres hectáreas. Han

sido agrupados primero en los círculos bíblicos y de reflexión de su propia realidad. De estos grupos han surgido proyectos agrícolas poniendo en común sus medios de producción y su trabajo. Para ello reciben asistencia de la cooperativa y también financiamiento. Los técnicos y dirigentes de la cooperativa estimulan estos proyecto, y en el momento de las entrevistas existen proyectos de ganadería, de hortalizas, de café y de granos. Estos grupos representan trabajo asociado totalmente autónomo y fundado en las pequeñas comunidades naturales.

La naturaleza, estilo y conducción de los proyectos económicos de la comunidad resultan ser algo bastante novedoso. Al menos tres elementos habría que destacar como originales de la comunidad de Santa Fe:

1. acuden a las instituciones cooperativas, a los asesores, por su aporte técnico, pero a sabiendas de la orientación empresarial y capitalista que de ellos emana, que no se compagina con la universalidad e integralidad del proyecto campesino que se gesta en la comunidad; también se conectan con todas las instituciones a las que la condición jurídica de cooperativa brinda acceso;
2. el espíritu propio de este proyecto económico se refleja en su carácter propiamente popular, en donde la orientación y dirección la tienen los campesinos; esto los lleva a innovar hacia la formación de grupos agrícolas por comunidades que se articulan al trabajo de la cooperativa, recibiendo de ella orientación técnica y financiera; también se expresa en la importancia que se le otorga al Comité de Educación el que asume tareas en la comunidad, culturales e incluso religiosas, que van más allá de la actividad estrictamente cooperativa;
3. lo económico no está despegado de otros valores humanos perseguidos por la comunidad; la misma producción asociada no constituye un fin en sí misma, sino que se la entiende como la forma más adecuada para garantizar una seguridad humana fundamental, que no puede alcanzarse sino en forma comunitaria; la seguridad económica es la base para una convivencia humana, la que les ha negado el sistema capitalista; lo central, entonces, no es lo económico, sino la convivencia; esta concepción expresada en una práctica de varios años explica la integración fácil y espontánea entre las actividades económicas, las comunitarias, las religiosas lejos de restar fuerzas a la cooperativa, la subordinación de lo técnico a lo humano parece garantizar el éxito mismo de la cooperativa (4).

4) Para valorar este éxito hay que considerar que la mayoría de los campesinos eran analfabetos; los cursillos y las prácticas de trabajo les han dado una capacidad administrativa; han comprado un vehículo para el transporte de los productos, han generado capacidad de almacenamiento; han echado a andar proyectos de café y de ganado; para todo esto han trabajado en equipo, analizando, planificando y evaluando.

Lo que acaba de decirse nos lleva a pensar que desde el punto de vista de la concientización la metodología de Santa Fe se muestra eficaz. El despertar de la conciencia ha sido un objetivo que ha estado en primer plano desde el comienzo. Y para poder apreciar en su justo término los resultados obtenidos sería preciso una larga estadía de observación del comportamiento de los campesinos. Sin embargo, existen algunos indicadores de ello. En primer lugar llama mucho la atención en las entrevistas con los dirigentes la coherencia del diagnóstico y la autoevaluación, así como su uniformidad entre los distintos entrevistados. Estos son claramente conscientes de los efectos del capitalismo en la mentalidad de los campesinos, así como de los intentos reformistas de diversas instituciones que les proponen soluciones grupales, individualistas, y que no apuntan al cambio del sistema. Igualmente son conscientes de los intentos manipulativos originados en ambiciones de poder o de liderazgo, que no benefician la unidad de los campesinos. Respecto de los dirigentes de la cooperativa, resulta también indicativo el hecho de que expresen una real preocupación por la reflexión, por la formación de círculos bíblicos y de grupos de análisis de la propia realidad en todas las comunidades. A esto dedican tiempo y trabajo. Por parte del conjunto de los miembros de las comunidades existen otros indicadores: los actos de solidaridad y de defensa de los amenazados, la participación en actos reivindicativos de otros grupos, expresada por ejemplo en la colaboración en operativos de recuperación de tierras; la práctica de trabajo voluntario en comunidades distintas de las propias. La conciencia acerca de la propia realidad y sobre los objetivos comunes lleva al reconocimiento de que todas estas prácticas revierten en el propio beneficio, pues la solidaridad manifestada a otros se recupera en un futuro en solidaridad hacia uno mismo.

De este modo la conciencia social se desarrolla en la medida en que se programan y realizan actividades reflexivas sobre las diversas prácticas, siendo el parámetro para medir la acción una orientación religiosa que propone valores comunitarios y sociales, orientación que ha estado en la médula de la actividad de la comunidad desde sus inicios y que se mantiene con altos y bajos, representando una inquietud sentida como fundamental.

Este conjunto de prácticas sociales que comprende la acción pastoral en Santa Fe, debe conducir naturalmente hacia una politización. Y esto no representa ningún misterio, ni menos algo como un arma oculta o camuflada por ciertos agentes extraños, bajo el espíritu religioso del campesino. Por el contrario, su necesidad es expresada abiertamente por Héctor Gallego, así como por los campesinos en entrevistas realizadas diez años después. La politización no es más que la eficaz universalización del mensaje de amor y convivencia humana, y que naturalmente trasciende los límites del distrito de Santa Fe.

En una entrevista concedida en 1970 el padre Gallego expresaba la necesaria politización de la actividad emancipadora, entendiéndola como la proyección de la comunidad más allá de sus intereses locales, a fin de colaborar con una transformación de la sociedad entera, sin la cual los logros de los santafereños son irremediablemente efímeros.

> Santa Fe no puedo imaginármela sola... Una comunidad nueva no puede quedar reducida a un solo distrito. Solos podríamos dar ciertos pasos, los campesinos podrían recuperar algunas tierras, controlar el comercio, aumentar la producción. Pero el sentido del movimiento, el sentido de conciencia, el sentido de valores humanos, si realmente no está acompañado de un movimiento a escala más amplia, sería imposible de sostenerlo... Un movimiento aislado no puede ir a ninguna parte... Santa Fe es una tarea de transformación del sistema, y en tal caso tenemos que pensar en continentes. Por esto enVeraguas estamos tratando de crear esta conciencia en varios lugares. En segundo lugar, tratamos de que el movimiento de Veraguas se vincule a otros movimientos que hay en el país. En el último verano tuvimos la oportunidad de que algunos universitarios tuvieran la ocasión de convivir, de intercambiar los enfoques que determinan sus vidas (5).

Pero la situación de dominación es tal, que el mensaje es muy rápidamente comprendido y las acciones que demuestran una conciencia política no se dejan esperar. El 12 de mayo de 1968 debía haber elecciones en Panamá. Durante el mes de abril los caciques políticos y económicos del pueblo desarrollan toda su campaña de promesas (instalar una vieja planta eléctrica en Santa Fe). La campaña política es percibida ya por los campesinos como manipulación y engaño manifiesto. Ellos sienten que va contra todo el espíritu del proceso de concientización y responsabilidad comunitaria que se está creando. Se convoca a un plebiscito y se decide una abstención colectiva y una denuncia de que la campaña política sirve solamente para hacer más poderosos a los poderosos. La vieja planta eléctrica, desde hace un tiempo abandonada, es objeto de un atentado incendiario por parte de desconocidos. En las elecciones del 12 de mayo las urnas son robadas. De ambas cosas van a acusar al movimiento cristiano de Veraguas, y el padre Gallego será posteriormente encarcelado como el responsable por tales atentados.

El 11 de octubre de 1968 se produce el Golpe Militar que lleva a Torrijos al poder. Dice al respecto un acta de reuniones de la comunidad:

> ... Lo que es claro es que los candidatos se imponen desde arriba y al pueblo no le queda sino votar haciéndole creer que estamos en una democracia... También votamos porque estamos acostumbrados a que nos manden y aunque sepamos que los candidatos no sirven y son inmorales, votamos por ellos con tal de que alguien nos dirija... Como los partidos políticos han sido reemplazados por otros modos

5) *Se Busca, op. cit.*, pág. 30.

de gobernar, entonces nos preguntamos qué entendemos por "revolución", y salió lo siguiente:
—un grupo de personas que se apoderan del poder para gobernar ellos,
—cambio que debe producir un cambio de estructuras,
—un cambio, en general, de una mejora, y del que todos participan,
—un gobierno que trata de mejorar la situación del país en que vivimos.
Pero resulta que lo que ha pasado, es que la cosa ha cambiado de dueño, pero la orientación del sistema no ha cambiado (6).

La conciencia política como autoconciencia popular parece manifiesta. Por un lado, no critican al golpe de la Guardia por alterar la "democracia", en la que ellos no creen debido a su experiencia del caciquismo y del engaño; por otro, se muestran bien escépticos del nuevo gobierno al que no le ven posibilidades de cambio real. Aquí aparece un aspecto importante de la conciencia política popular, como es la percepción e identificación de los poderes y mecanismos dominantes.

Otro elemento de esta conciencia popular, que constituye el polo dialécticamente opuesto al anterior, es la afirmación del protagonismo y autonomía de la organización popular, en nuestro caso campesina. Es sobre este punto que el movimiento de Santa Fe opondrá resistencia al populismo estatal desencadenado posteriormente por Torrijos.

Este jefe de Estado, así como lo hace en San Miguelito, intenta tomar contacto con Santa Fe, se entrevista con el padre Gallego y promete un plan de desarrollo particular para el distrito, elevándolo al *status* de Distrito Especial. Los santafereños no se oponen por principio, al contrario, se interesan en el apoyo oficial por las ventajas que les puede traer. Sin embargo, condicionan la ayuda estatal al respeto a la organización propia y a los programas de desarrollo ya en curso y fruto de la reflexión de la comunidad. Reproducimos el texto de la carta de Gallego a Torrijos escrita el 1º de junio de 1971:

General de Brigada
Omar Torrijos H.
Panamá

En la entrevista que tuvimos a fines de marzo, quedamos en que el Movimiento Campesino de Santa Fe, comenzaría a ver la mejor forma para llevar a cabo un Plan de Desarrollo del Distrito.
Yo colaboraría en la animación de los grupos y en los pasos a seguir. Como primer paso de este trabajo, el día 10 de abril se trató el asunto a manera de información para ver cómo organizaríamos el trabajo y analizar más detenidamente lo que el movimiento debe hacer y cómo debe hacerlo. La conclusión fue reunirnos por cuatro días internos en el Centro Juan XXIII de San Francisco y lo hicimos los días 1, 2, 3 y 4 de mayo.

6) *Diálogo Social, op. cit.*, pág. 67.

El mismo día 4 puse a ud. el telegrama pidiéndole una entrevista para presentarle las conclusiones. El día 16 de mayo, a mi regreso de una gira, recibí su respuesta en donde me decía que le era imposible recibirnos en esos días y que le comunicáramos por carta cuál era el objeto de la entrevista.
El objeto de esta entrevista sigue siendo el mismo: darle a conocer y discutir con ud. las conclusiones y las preocupaciones que se plantearon en el encuentro de San Francisco, y ver los pasos que se podrían dar.
En este momento tenemos datos de algunas reuniones y trabajos de elaboración de los programas de Santa Fe, que prescinden completamente de los que han analizado los campesinos. Este procedimiento puede cambiar el grado de participación de los campesinos en el programa de Desarrollo. Para tratar estos puntos es que solicitamos la entrevista con ud. el día que le sea posible. Solamente nos comunica con el tiempo suficiente de confirmarle nuestra presencia para tal efecto.

P. Héctor Gallego
Párroco de Santa Fe (7)

El mismo problema había surgido con ocasión de las propuestas de los funcionarios de los organismos estatales encargados de las reformas en el agro. En un acta de reunión del 25 de diciembre había acordado la comunidad:

No aceptar ayuda en cuanto a la organización de equipos en las comunidades. Ya estamos organizados, hemos dedicado tiempo a esto en cursillos y reuniones. No ocultar que estamos unidos y que trabajamos en común. Hemos recibido información sobre cómo mejorar nuestra vida y trabajar unidos... Evitar que se adueñen del movimiento y tomen el control de los grupos. Evitar que se utilice el movimiento para fines políticos: ir a Panamá, Santiago u otras demostraciones. El movimiento decide cuándo debe participar en estos actos. Evitar que las ayudas se conviertan en compromisos políticos con el gobierno o cualquier jefe de oficina.

Como podrá esperarse, el resultado posterior de esta actitud de independencia fue el boicot por parte de los organismos estatales para el desarrollo agrícola.

La oposición que el movimiento de Santa Fe y el padre Gallego van a suscitar vendrá de distintos lados. Quizás una de sus primeras manifestaciones surgirá del resentimiento de los "ricos del pueblo", que por lo general rodean al párroco y establecen con él relaciones de comensalidad incorporándolo a su *status*. Gallego ya había optado por los pobres y dedicado su tiempo a los campesinos más abandonados y

7) Luego en una reunión con el Obispo, se cambió la forma de redacción de la carta pero no su fondo. *Diálogo Social, op. cit.*, pág. 19.

alejados; vivía como ellos y tomaba café en sus casas. De aquí surgirán múltiples críticas y acusaciones. Al ser interrogado sobre este problema Monseñor Mc. Grath respondía:

> Es cierto que dedicaba la mayor parte de su tiempo a los campesinos, pero también es cierto que ellos son más del 80% de la población del distrito de Santa Fe y también los más necesitados. Quizás esto... suscitara una reacción negativa de los de la cabecera, pero se les dio muchas explicaciones, tanto por parte de él como por parte de los obispos (8).

Estas oposiciones van en aumento y se transforman progresivamente en amenazas y agresiones, sobre todo cuando empieza a funcionar la cooperativa, resentida por los caciques como un atentado contra su omnipotencia local. Terratenientes y comerciantes empiezan a ejecutar las medidas de represalia económica que eran de esperarse: se niegan a comprar los productos de los campesinos, los excluyen del empleo temporal, y los amenazan diciéndoles que no los van a ayudar en los tiempos malos. La independencia campesina tiene un efecto irritante, y está en el origen de acusaciones de toda índole. Con ocasión de la festividad de San Pedro y la negativa de Gallego a hacer una procesión por la cabecera del distrito con la estatua del santo, es golpeado por un hijo de familia del lugar. Al mes siguiente es encarcelado en Santiago, luego de ser sacado del Centro Juan XXIII en donde se encontraba dando un cursillo, acusado de quemar la planta eléctrica ofrecida en la campaña electoral por Alvaro Vernaza, uno de los caciques de la zona. Luego lo tratan de matar a él y a Monseñor Vásquez Pinto, simulando un accidente automovilístico (9). Más tarde, el día del intento de derrocamiento de Torrijos cuando se encontraba en México, en diciembre de 1969, el Capitán de la Guardia Nacional en Santiago dicta una orden de arresto contra Gallego, la que, al ser depuesto dicho Capitán, es dejada sin efecto.

En 1971 las confrontaciones entre el movimiento y los caciques locales llegan al nivel más alto, culminando el 9 de junio con el secuestro y asesinato del sacerdote. Una de las comunidades se encontraba librando una intensa lucha con el señor Saúl Ruiz quien deseaba expandir su terreno, desalojando para ello a una anciana legítima propietaria del terreno vecino; en sus afanes consigue el apoyo de las autoridades del pueblo, con lo que la comunidad se levanta antes de la madrugada para cercar y defender la propiedad de la señora. Como represalia a esta acción solidaria y defensiva de la comunidad, a los seis días del incidente incendian el rancho de Gallego mientras éste dormía, pudiendo éste escapar ileso. Esto sucede el 22 de mayo. Pero a partir de entonces debe pernoctar en casas diversas y cambiantes, hasta que es sorprendido en una de ellas, secuestrado y asesinado.

8) *Diálogo Social, op. cit.*, pág. 2.
9) *Diálogo Social, op. cit.*, pág. 17.

El drama de esta comunidad, deseosa de sentar las bases para una convivencia humana digna, y consecuente con sus principios de búsqueda autónoma y responsable, en vez de intimidar u oscurecer la conciencia , la desarrolla aún más. El padre Gallego se convierte en un símbolo y los campesinos formados por él se prometen seguir la obra iniciada. Hemos visto que diez años después el movimiento continúa. La cooperativa se ha desarrollado ampliamente y el impulso por generar un movimiento campesino liberador no ha decaído. Este continuará siendo un proyecto acariciado por estos campesinos. Desplegarán esfuerzos en este sentido haciéndose presentes en reivindicaciones surgidas más allá de las fronteras del distrito, tomarán conctactos con otros centros de formación campesina, buscando las bases para la formación de dicho movimiento. Al expresar esta inquietud serán solicitados por grupos políticos radicales emergentes en el seno de la pequeña burguesía revolucionaria, pero ellos tendrán gran cuidado, nuevamente, de no dejarse instrumentalizar por otros sectores en búsqueda de bases populares y campesinas.

Para terminar deseamos decir una palabra acerca de las relaciones del movimiento de las comunidades cristianas de Santa Fe con la Iglesia como institución. Por lo que ha sido referido más arriba, el trabajo pastoral que se desarrolla es la aplicación de la línea impulsada desde el obispado de Santiago. Se alimenta, incluso, en las instancias de reflexión existentes a nivel de la diócesis, y en intercambios con otros sacerdotes y religiosas que intentan actividades similares. El propio obispo, en un inicio Monseñor Mc Grath y luego Monseñor Legarra, alienta la experiencia, visita la zona y defiende al sacerdote de las acusaciones en su contra. Consecuentemente, las comunidades campesinas tienen la más férrea conciencia de formar la iglesia. Así lo expresa un campesino al escribir a Héctor en prisión:

> ...hoi nos sentimos heridos por el atropello que han tenido con usted y con toda la iglesia de los Cristianos, por parte de la injusticia que cada día se ve más palpable, que cuando se quiere seguir una línea recta o sea la de la iglesia, hay unos cuantos caciques que están contra el plan de Dios, no quieren que se realice y nosotros los cristianos estamos dispuestos a que se cumpla lo que Dios quiere del hombre.

La Iglesia del pueblo y la Iglesia institucional se encuentran plenamente articuladas, compartiendo la misma visión acerca de su encarnación en un mundo marcado por la injusticia.

Las diferencias entre esas dos expresiones de Iglesia saldrán a la superficie en torno al problema práctico, y no solamente teórico, (aunque posteriormente llegarán a plantearse en este último terreno) de las actitudes frente al conflicto. Es propio del desarrollismo la percepción de la promoción y liberación como un *continuum* homogéneo, sin crisis ni rupturas. Esta percepción lleva a menudo a la

evasión del conflicto, a la negociación o al abandono de la lucha. Pero esta actitud, la más corriente, no fue de ninguna manera la del padre Gallego. En las confrontaciones que debe vivir, no ocupa el tradicional lugar del mediador, sino el de quien ha echado su suerte con los campesinos. Esta actitud lo lleva al martirio. Una vez el hecho consumado, la Iglesia como institución, que probablemente no comparte la radicalidad del cura de Santa Fe, solidariza enteramente con él en todas sus instancias. No obstante, el Vaticano debe asegurarse si en "el caso Gallego" el sacerdote en cuestión es digno de defensa. Para ello manda a preguntar, según cuenta Monseñor Legarra, dos cosas bien precisas, como son: primero, si el padre Gallego en su trabajo estaba en comunión con su obispo, y segundo, cuál era la conducta moral del sacerdote. La respuesta del obispo es enteramente afirmativa en ambos puntos (10). Sin embargo, ya se advierte la gran discrepancia de enfoque, la cual se profundizará más adelante. A la Iglesia como institución le interesa la obediencia al obispo y la moral privada del sacerdote. Los campesinos valorizan otras cosas: el sacerdote se convierte en la imagen viviente de Cristo, que da su vida por la redención de los pobres y humildes; es el portador de su evangelio, o buena nueva, que los ha hecho pasar de la ignorancia a la luz, es el modelo de consecuencia hasta la muerte. En el caso de Santa Fe, de hecho, ambos esquemas valóricos coinciden afirmativamente. Pero ya se advierte la diversidad del punto de vista. Esto explica el hecho de que mientras la Iglesia defiende y exalta la figura del sacerdote desaparecido, el movimiento de Santa Fe no revista en la práctica para ella una importancia significativa. Ya no vuelve a mandar otro párroco residente, no impulsa ni apoya las actividades de las comunidades. Esto hará que esos campesinos entiendan su actitud como un abandono efectivo. Aun más, como un descompromiso explicable por la prioridad que para la Iglesia representa el mantener buenas relaciones con el gobierno. Efectivamente, la comunidad se ha convertido en una brasa ardiente, un gran problema para Torrijos —inquieto por su propia imagen y por los efectos de un posible conflicto con la Iglesia—, y un gran dilema para esta última: ser plenamente consecuente con una liberación campesina innumerables veces proclamada, o permanecer como institución influyente respecto del poder civil, y como espacio de equilibrio y negociación. Ya se encuentra activada la contradicción insoslayable entre profecía e institución.

2. EXPERIENCIAS ACTUALES DE PASTORAL CAMPESINA

Pese a que los campesinos de Santa Fe han continuado con una práctica de evangelización integrada a sus tareas de trabajo asociado y

10) *Diálogo Social, op. cit.*, pág. 104.

de solidaridad interna y externa, la Iglesia Católica como institución no ha orientado hacia esta comunidad un esfuerzo de atención pastoral significativo. Estos esfuerzos se han dirigido, en el curso de los años setenta, hacia otras zonas rurales, cuyos responsables jerárquicos o agentes de pastoral han demostrado mayor dinamismo. Entre estas zonas existen algunas comprendidas en territorios de la diócesis de David, de los vicariatos del Darién y de Bocas del Toro, y de la arquidiócesis de Panamá. Diversas experiencias de pastoral campesina impulsadas en estas áreas han sido visitadas y estudiadas. De entre ellas, consideraremos algunas como casos típicos, sirviéndonos como base empírica para las afirmaciones que sustentamos a continuación. Por lo general no ha existido una continuidad orgánica, expresada en contactos e intercambios, entre estas experiencias y Santa Fe. Sin embargo, la figura de Héctor Gallego y la riqueza de su trabajo de animación religiosa y social no han sido olvidadas. A nuestro entender, esta experiencia pionera sigue siendo la más rica en términos de su capacidad para integrar la intensidad de vivencia religiosa con la movilización hacia fines de liberación social. Es por esta razón que, en nuestro análisis de las experiencias actuales, operará como modelo o prototipo para la ponderación de las restantes.

Para el análisis de las experiencias estudiadas nos ha parecido más procedente una exposición sintética y organizada alrededor de ciertos puntos capitales, que un relato yuxtapuesto de las mismas, que podría resultar extenso y tedioso ya que contienen muchos elementos comunes. Conscientes, por lo tanto, de no poder brindar toda la información obtenida en el trabajo de campo, hemos preferido exponer algunos de sus resultados en torno a los temas que siguen a continuación.

2.1. Una práctica pastoral común

Alrededor de los años setenta se ve cristalizar un cierto modelo de pastoral campesina que recoge, por una parte, la línea central practicada por Gallego, que como vimos más arriba, no era de su exclusividad metodológica, y por otra, las experiencias realizadas en otros países centroamericanos, particularmente en Honduras en una de cuyas diócesis se ha impulsado el movimiento denominado de la Celebración de la Palabra. Este estilo de trabajo se pone a la disposición de los agentes de pastoral dinámicos e inquietos. Aparece como central en esta línea la conformación de pequeñas comunidades según localidades, que agrupan a los creyentes para una reflexión a partir de la Biblia, pero que a diferencia de otras comunidades religiosas, espiritualistas o extáticas, la materia u objeto de reflexión es la propia realidad, personal, familiar y socio-económica. Esta atención al análisis crítico de lo real, que se confronta con el anuncio de liberación por el amor

—entendido como tema central de la Biblia—, impregnará también los contenidos comunicados en las prácticas sacramentales, como los bautizos, los matrimonios y la propia Misa. Se trata, por lo tanto, de la instauración de una práctica permanente de reflexión e intercambio crítico en comunidades que congregan a campesinos aislados e imbuídos de una mentalidad individualista que ha afectado y conformado tanto su vida religiosa (salvación individual) como su vida socioeconómica (supervivencia individual). Por lo general, estas comunidades pertenecen a una unidad territorial definida como el ámbito de una parroquia, atendida por un sacerdote o un equipo pastoral que las promueve y asiste. Poco a poco se las designará como "comunidades de base".

En el desarrollo de estas comunidades existe un factor de importancia extraordinaria, cual es la convocación de los participantes a ejercer responsabilidades o servicios a la comunidad que antes eran de competencia exclusiva del sacerdote. Surgirán los "responsables", los catequistas o los delegados de la palabra, que serán los campesinos que demuestren más interés, capacidad y condiciones de liderazgo, y que recibirán una capacitación especializada en cursos o seminarios de formación. Así tenemos que se empieza a implementar un movimiento que otorga responsabilidad, a la vez que concede el ejercicio de la palabra a los campesinos mismos, validando su propia opinión o reflexión y socializándola en la comunidad. Cuando esta modalidad de "evangelización" desde los campesinos y desde su propia realidad crítica se pone en práctica, se descubre, por lo general, la existencia de una convicción compartida de haber abandonado una situación pasada de ignorancia, de pasividad, de conformismo, en que las cosas se hacían por mero ritualismo tradicional, vacío de significado para la vida presente. El tránsito es vivido como el paso de la inconciencia a la conciencia, del individualismo y pasividad a la responsabilidad y compromiso. Esta activación de la conciencia y la responsabilidad, que se origina en el campo religioso, contiene una potencialidad de proyección hacia el campo social cuya concretización puede ser variable, dependiendo de algunos factores que veremos más adelante. Por último, esta acción pastoral, que se realiza tanto en el plano de la comunidad de base como en el de la formación de los dirigentes, se complementa con la convocatoria de las comunidades en determinadas ocasiones para grandes celebraciones religiosas y para eventos de análisis y evaluación de la marcha de las mismas, lo cual colabora a formar una conciencia de pertenencia a un "movimiento" más amplio, reforzando la identidad y estimulando la acción.

En las experiencias analizadas esta renovación pastoral se ha dado como un proceso que asume distintas formas y se inicia en momentos diferentes. Caracterizaremos brevemente este proceso en las experiencias típicas, dejando para más adelante la presentación de las condiciones sociales del sector en que se desarrollan.

a) La experiencia número 1

Se ubica en una zona de campesinos relativamente acomodados que es atendida religiosamente en forma regular, desde 1964. Después de unos años de pastoral tradicional (visitas ocasionales para Misas, bautizos, matrimonios, etc.), la renovación empieza en 1970 cuando se impulsa el movimiento familiar cristiano, que congrega a grupos de matrimonios en reuniones quincenales. Esta actividad cobra mayor dinamismo luego del asesinato de Héctor Gallego y del cuestionamiento que esto provoca en ciertos sectores de la Iglesia. En 1971 surgen los primeros dirigentes de la comunidad que empiezan a ser formados sistemáticamente dentro del espíritu de la pastoral liberadora. Un grupo de señoras asume funciones de asistencia y solidaridad en la localidad. El trabajo se consolida con la "campaña diocesana" de 1976, que consiste en un programa de un mes en que se celebren reuniones familiares por sectores, reflexionando sobre temas previamente elaborados, comentando los mensajes que el obispo difunde por televisión, y colaborando económicamente para la mantención de la diócesis y sus programas de acción. Esta campaña se muestra exitosa, suscita bastante participación, las comunidades se sienten comprometidas en el movimiento y empiezan a proyectarse a localidades vecinas. A partir de aquí se forman nuevas comunidades. En un comienzo la labor queda circunscrita al campo de lo estrictamente religioso, si bien la perspectiva reinante es de apertura e interrogación por los problemas humanos y sociales. Algunos de los dirigentes acceden a niveles de formación bastante elevados. Fuera de los cursos recibidos en el centro de formación pastoral de la zona, reciben cursos en centros internacionales, como es el caso de Río Bamba (Ecuador), Panajanchel (Guatemala), y San José y Alajuela (Costa Rica). Posteriormente, y con la agudización de la crisis centroamericana, se produce un despertar acerca de las responsabilidades políticas de los cristianos y un cuestionamiento originado en las experiencias de los cristianos nicaragüenses, salvadoreños, guatemaltecos. Esta situación genera una reflexión sistemática que es dirigida y orientada desde el centro de formación, en el cual se organizan seminarios y cursos sobre la realidad centroamericana. La temática de la solidaridad y del ejemplo de consecuencia de cristianos centroamericanos empieza a entrar en las celebraciones de la palabra y en las prácticas religiosas de la comunidad.

b) La experiencia número 2

Esta comunidad de campesinos pobres y semiproletarios vive un proceso algo diferente. Allí comienza a trabajar en forma regular un

equipo pastoral en 1969, entrando ya con una mentalidad de promoción y concientización. Anteriormente la orientación religiosa implantada localmente provenía de grupos evangélicos puramente espiritualistas e individualistas aglutinados en la Iglesia Adventista y la Iglesia Cuadrangular. Ocasionalmente llegaba un sacerdote católico para distribuir sacramentos. Bajo la orientación de los nuevos sacerdotes se forma luego una comunidad de reflexión y se seleccionan dirigentes laicos que inician cursos de formación en el centro de formación pastoral. Como en el caso anterior se presta atención a la formación y atención de las familias, resultando aquí una incorporación y participación de las mujeres que es digna de mención. La comunidad se organiza en lo religioso en torno a la celebración de la palabra, realizada enteramente por los campesinos, y es en este marco que se lee y comenta la Biblia al mismo tiempo que se reflexiona sobre la propia realidad. Simultáneamente, y dada la situación de extrema pobreza imperante en la localidad, se promueven y desarrollan proyectos económicos de los campesinos, los cuales se inscriben dentro del proceso de evangelización y concientización que se desenvuelve a partir de la actividad y la reflexión religiosa. Los propios dirigentes de la comunidad cristiana o sus participantes activos se convierten en los responsables de los proyectos económicos comunitarios. La orientación teológica, proporcionada por un equipo de sacerdotes, religiosas y laicos, se convierte en una instancia de concientización y responsabilización. Esta orientación se vuelca hacia estos proyectos y hacia acciones solidarias con los obreros de la compañía bananera y de fincas independientes, instaladas en zonas vecinas y que son, a la vez, una fuente de trabajo alternativo o temporal de los campesinos de la comunidad. Por esta vía la comunidad tendrá una proyección social e incluso política algo mayor que la anterior.

c) La experiencia número 3

Se realiza en una zona de campesinos parcelarios muy pobres y es más reciente que las anteriores. La zona se encontraba en estado de total abandono por la Iglesia Católica, habiéndose fortalecido allí la Iglesia Cuadrangular activada por misioneros norteamericanos que han transmitido un mensaje puramente espiritualista de salvación individual. Cuando los Padres Claretianos, sacerdotes españoles, concentran sus esfuerzos en el Vicariato Apostólico de Darién (Colón), llegan a esta zona algunos de ellos con un proyecto de evangelización de toda la región. Esto ocurre en 1975. El proyecto pastoral que los inspira es similar al anterior. Pretenden convertir a ese conglomerado de campesinos dispersos en una comunidad, de reflexión, de oración y de responsabilización colectiva de la promoción social. Se detectan los

dirigentes naturales a los que se propone cursos de formación. Para esto se organizan tres seminarios de cuatro días distribuidos en seis meses. Estos cursos se dan en instancias del obispado de Colón y se complementan con el envío de dirigentes a cursos cooperativos en Panamá (ICI), Costa Rica (DEI) y otros seminarios internacionales. La celebración de la palabra tiene gran capacidad de convocatoria y se realiza con las mismas características que se han señalado en otros casos que integran la lectura bíblica y la reflexión. La comunidad es atendida por un sacerdote que la visita una vez al mes, pero mantiene contacto regular con la Coordinadora Regional de Comunidades de Base que opera a nivel de la diócesis y que tiene como miembro permanente a un delegado de la comunidad que analizamos. La propia comunidad promueve la formación de catequistas y de madres-maestras, asumiendo la tarea de auto-educación comunitaria contenida en la visión integral de evangelización que se practica. Como en el caso anterior, la comunidad de campesinos muy pobres promueve proyectos cooperativos, proyectos de vivienda y actividades de trabajo asociado de pronto desarrollo. La reflexión acerca de la crisis centroamericana que se cultiva en esta comunidad es algo que llama la atención en campesinos tan aislados. Pero ella resulta quizás explicable si nos percatamos de la naturaleza del mensaje religioso allí proclamado, que sostiene un llamado a la solidaridad y a la tarea integral de liberación que se inicia solamente "cuando el pobre cree en el pobre". La figura de Monseñor Romero es un símbolo movilizador hacia la liberación exigida por el mensaje cristiano. Este mensaje promueve, también y fuera de la solidaridad interna y comunitaria, acciones de apoyo a los transportistas de la zona, lo cual conduce a la comunidad hacia una intensa confrontación con los poderes públicos.

d) La experiencia número 4

Es algo diferente a las demás en el sentido de que no ha surgido de una acción que se vuelca en primer lugar hacia la comunidad, sino que por el contrario es la expansión y el resultado de una actividad de formación de dirigentes y celebradores de la palabra realizada a escala de la provincia en el Centro de Formación Paulo VI. De este esfuerzo de formación de ministros laicos ha emanado un servicio a las comunidades. La instancia de trabajo pastoral es primeramente regional, destacándose la capacitación de un elevado número de delegados que realizan un trabajo coordinado y de visitas rotatorias a las comunidades que se van formando. En ellas proclaman un mensaje religioso que incluye la promoción social y la responsabilidad comunitaria para superar las condiciones a veces miserables de subsistencia. Estas comunidades se constituyen principalmente, y a veces exclusivamente, en el campo religioso, siendo la celebración de la palabra y la cateque-

sis las actividades centrales. Sin embargo, y en tanto el mensaje hace un llamado a la actividad comunitaria de promoción, surgen iniciativas de apoyo a estas últimas en los sitios en donde las inquietudes de los campesinos las conciben. La acción pastoral, concentrada en el Centro de Formación y luego proyectada a las comunidades, permanece, entonces, en el campo de la evangelización y la concientización. No se alientan ni promueven aquí proyectos económicos como acontece en otros lados, en donde la unidad principal de acción pastoral es la comunidad. Si los campesinos, en sus instancias comunitarias, pueden realizar proyectos de esa naturaleza, la acción pastoral los puede alentar pero no invertir el trabajo de los celebradores de la palabra y de los catequistas en tales labores. Por otra parte, y como reverso de la orientación pastoral asumida, cobran gran importancia las actividades de coordinación o de encuentros inter-comunidades o entre responsables. En el Centro Paulo VI se realiza en junio de 1981 la Primera Asamblea de Delegados de la Palabra de Panamá, que convoca a 500 delegados de Coclé, Colón, Panamá y Chiriquí. Luego se institucionaliza una reunión mensual de los delegados, rotativa por las comunidades y abierta a los miembros de la comunidad huésped. En estas reuniones se presentan y discuten los problemas, pastorales, sociales y económicos, de diversas comunidades.

La información sobre las cuatro comunidades analizadas nos muestra cómo en la práctica, y bajo la influencia de modelos pioneros nacionales o de metodologías codificadas en otros países centroamericanos, se desarrollan en sectores rurales claramente diferentes unos de otros, actividades pastorales portadoras de elementos comunes como son, la conformación de la comunidad de base, la capacitación de sus dirigentes, y la articulación zonal promovida por equipos pastorales, que contempla las instancias de reflexión y evaluación así como las de celebración litúrgica y festiva. La actividad tiende, por lo general, hacia una proyección social más allá del ámbito de la comunidad estrictamente religiosa, pero los énfasis y los resultados objetivos son diversos. La evangelización y la concientización contemplan esa proyección en el plano de la orientación general. Su implementación, en cambio, depende de otros factores que consideramos luego.

En la formación y desarrollo de estas comunidades juega un papel central la actividad de formación y dirección realizada sea a partir de un centro de capacitación de dirigentes, sea a partir de un equipo regional que realiza tareas múltiples de formación, coordinación y animación descentralizando en diversos núcleos de acción de apoyo a los dirigentes que atienden las comunidades.

Como prototipo de un centro de capacitación de dirigentes tenemos al Centro Héctor Gallego de Chiriquí. Su actividad ha sido ininterrumpida desde 1971, desplegando una labor educativa sistemática de gran envergadura para la región y basada en la aplicación de una

metodología permanentemente evaluada. La tarea de formación de dirigentes de las comunidades campesinas se encuentra con el problema de que, por un lado, es preciso recluir a los participantes durante un tiempo para impartir los cursos, mientras por otro lado, no parece conveniente alejarlos de sus actividades y responsabilidades en la comunidad, y sobre todo no distraerlos de sus tareas productivas que aportan el sustento a sus hogares. El problema se ha resuelto en este Centro mediante la creación de grupos, diferentes de acuerdo con los diversos niveles de formación, que cada dos o tres meses pasan un fin de semana de actividad intensiva de formación en el Centro. Así se asegura una progresión y seguimiento en la formación, a la vez que no les interrumpe a los campesinos ni sus actividades laborales ni su vinculación a la comunidad. Existen seis grupos que llevan nombres muy significativos (mártires cristianos de Centroamérica) y que durante el año de 1982 tuvieron el siguiente número de participantes:

—Grupo Oscar Romero (el más avanzado)	27 dirigentes
—Grupo Héctor Gallego (avanzado)	78 dirigentes
—Grupo Iván Betancourt (avanzado)	79 dirigentes
—Grupo Hermanas Misioneras (adultos principiantes)	55 dirigentes
—Grupo Conrado de la Cruz (jóvenes avanzados)	30 dirigentes
—Grupo Cristo Joven (jóvenes principiantes)	54 dirigentes

Durante ese año pasaron 324 personas por los cursos, de las cuales 105 participaron sin ninguna ausencia y 186 con una o dos ausencias justificadas.

Los temas desarrollados son variados según el nivel de formación del grupo. Así por ejemplo:

1) El grupo Cristo Joven, para jóvenes que se inician, tiene cursos como los siguientes:

- •Dinámica de grupos; Dinámica de conocimiento de sí mismo.
- •Cristología: el Cristo del Evangelio.
- •Fe y Realidad (la realidad en que vive el joven)
- •Talleres: El joven frente a sí mismo; El joven y su familia; El joven y su comunidad; El joven y su país; El joven y la Iglesia; El joven y su vocación.

2) El grupo de Hermanas Misioneras, de adultos principiantes, tiene los siguientes cursos:

- •Dinámica de grupos; Dinámica de conocimiento de sí mismo.
- •Curso Bíblico (Introducción a la Biblia, Historia de la Liberación, Abraham, Moisés).
- •La espiritualidad Cristiana.

3) El grupo Conrado de la Cruz, de jóvenes con dos años de formación, tiene los siguientes cursos.

•Las comunidades de base.
•Análisis de coyuntura nacional.
•Biblia, Antiguo Testamento: Jueces y Profetas.
•Filosofía de la Política.
•Eclesiología: La Iglesia al servicio del Reino de Dios.
•Talleres: educación sexual, matrimonio, familia, pastoral juvenil.

Los grupos restantes, más avanzados, tienen temas similares, en donde se combina el estudio de la Biblia, con la teología (Cristología, Eclesiología, Documentos del Magisterio), con la teoría política y social, con el análisis de la realidad y con cursos de animación de la comunidad. En estos cursos se incluyen momentos de análisis de las prácticas en que están incorporados los dirigentes, sea como delegados de la palabra, sea como catequistas o como responsables de proyectos de las comunidades.

Como puede apreciarse, la formación es bien completa y progresiva, sólidamente fundada en el conocimiento de la Biblia y de la teología más avanzada de América Latina, y complementada con una introducción al análisis de la estructura y de la coyuntura de la sociedad panameña. El objetivo que orienta la articulación de los cursos es el llevar a cabo una evangelización liberadora, eficaz en su propósito de colaborar e inspirar el cambio de la sociedad hacia una más justa, y esto desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres que predica la Iglesia. Es así como el informe que el Centro realiza para los años 82-83, se encabeza con un párrafo extraído del mensaje de Adviento de la Conferencia Episcopal Panameña en 1982. "Encaminamos nuestros esfuerzos hacia una Iglesia que fiel a su Divino Fundador quiere servir de manera preferencial a los pobres con una evangelización integral que los libere de sus carencias y miserias, de modo que puedan participar en una sociedad más justa y fraterna. Esta opción implica para toda la Iglesia una conversión a la pobreza evangélica que exige un compartir solidario de los bienes materiales, y que por un estilo nuevo de vida rechaza el lujo y el despilfarro de unos cuantos a costa de la pobreza de muchos".

El Centro Pablo VI es de fundación más reciente aunque su papel viene a ser cada vez más importante. Su orientación inicial ha diferido de la del Centro Héctor Gallego, al no existir en sus animadores una concepción integral de la evangelización. Durante algunos años funcionó proporcionando conocimiento y habilidades para el ejercicio estricto de una labor de suplencia sacerdotal (celebración de la palabra, catequesis, preparación a los sacramentos), dentro de una concepción un tanto espiritualista y trascendentalista de la vida religiosa. Sin embargo, y en la medida en que su dirección ha estado atenta a la realidad campesina, ha ido evolucionando hacia una concepción integral de la pastoral e incluyendo, por consiguiente, cursos acerca de la realidad panameña, los que al complementarse con el estudio de los documentos

de Medellín y Puebla, orientan hacia una acción pastoral liberadora y atenta a la superación de la situación de pobreza y marginación existente. Actualmente el enfoque de este centro no difiere mayormente del anterior. Su proyección, en cambio, es mayor por el hecho de formar a un número mayor de ministros laicos que operan en una región más amplia.

La otra forma de dirección regional a que nos hemos referido es la que se practica en el Vicariato Apostólico de Darién. El estilo de trabajo está marcado por la figura de un obispo que es eminentemente un pastor, que recorre personalmente las comunidades, convive con campesinos e indígenas y alienta la formación de equipos zonales y pequeños centros que cumplen tareas de formación de dirigentes, de lugares de culto y convivencia, y de promoción de actividades económicas y sociales de las comunidades. La experiencia de Colón que hemos referido más arriba se inscribe dentro de esta concepción de la pastoral. Para la dirección y coordinación regional se conforma un equipo pastoral del vicariato, compuesto por sacerdotes, religiosas y laicos que trabajan en estrecha unión con el obispo. Luego existen los equipos zonales que coordinan y orientan a los dirigentes de las comunidades. De allí que haya recursos variados en distintos centros, que se estimule la formación de los delegados de la palabra, de los catequistas, de las madres-maestras y de los responsables de proyectos. La concepción pastoral integra, como lo hemos visto en otros casos, la evangelización con la concientización y la promoción de actividades en pro del adelanto social (cooperativas, acueductos, centros de salud, escuelas, carreteras, etc.).

Es interesante el papel que cumple un boletín periódico del vicariato cuyo nombre ya es significativo: "En la Lucha". En él se comunican experiencias, se dan noticias de las comunidades, se relata la celebración de seminarios y cursos promovidos por comunidades o por equipos zonales, se dan a conocer las distintas luchas y reivindicaciones sostenidas por aquéllas. Su lectura nos revela la riqueza de la actividad en la zona de Colón y Darién, así como la voluntad de construir una Iglesia del pueblo, campesina o indígena. En cada número aparecen párrafos suficientemente destacados del tenor del siguiente: "Liberación integral significa ser liberados de todo lo que nos amarra, ya sea en el cuerpo (hambre u opresión), o en el alma (odio o egoísmo). Sólo Jesucristo nos trae una liberación integral, para llevarnos a la comunión con Dios y con los demás" (Número de diciembre de 1982). Las referencias a Héctor Gallego y a Monseñor Romero son permanentes. Ellas inspiran las diversas luchas de las comunidades, recalcando siempre el valor de la unión de la comunidad, tanto en su proyección teológica (comunión entre los hermanos unidos por el Espíritu de Cristo) como en su proyección social y política (unión para una lucha eficaz).

2.2. Contexto Social y prácticas sociales de las comunidades

Los contextos sociales en que estas experiencias pastorales de inspiración similar se llevan a cabo son diferentes. En todas ellas el discurso religioso comprende una referencia a la transformación del mundo social como imperativo para el cumplimiento del plan de Dios. Sin embargo, la importancia que en la práctica la comunidad religiosa otorgue a la acción transformadora del medio social, lo que implica asumir tareas económicas, educativas, culturales y aun políticas, será desigual, resultando el contexto social en que se realizan uno de los elementos determinantes de las variaciones.

Antes de describir la situación de las experiencias analizadas, parece oportuno recordar el contexto y las prácticas sociales de la comunidad de Santa Fe que se nos presenta como paradigmática. Es ésta una zona de campesinos minifundistas, muy pobres y aislados, y escasamente proletarizados. Sus tierras son muy áridas y la economía, principalmente de subsistencia, que allí se genera, difícilmente podría traspasar el ámbito de la creación de un mercado local. La dependencia de los "caciques" es muy intensa y no existe posibilidades de progreso sin la ruptura de estos lazos de subordinación. La conformación de la comunidad cristiana tendrá muy pronto una proyección económica, que ya hemos visto, una proyección social en las luchas por la educación de sus miembros, la salud, las comunicaciones, todo esto englobado dentro de un objetivo primordial cual es la creación de una convivencia humana más digna. Al mismo tiempo, la comunidad mostrará muy tempranamente una conciencia y una actividad política, cimentada en la convicción de que sólo la participación responsable y solidaria de los campesinos podrá incidir en la superación de su situación. Por esto ya no creen en las elecciones organizadas por los caudillos y acuerdan el abstencionismo; no se pliegan ingenuamente a los planes de desarrollo reformistas y verticalizados que impulsa el gobierno; ejercitan la solidaridad interna y externa; asumen las confrontaciones que se les imponen y terminan concibiendo la necesidad de un movimiento campesino panameño.

Estas características no las encontraremos con el mismo grado de articulación e intensidad en las otras experiencias analizadas. Y para intentar un primer acercamiento de las diferencias debemos comenzar por la caracterización social de las mismas.

a) La comunidad número 1

Ya dijimos que es una comunidad de campesinos relativamente acomodados. En la zona se cultiva el maíz, la lenteja, la yuca, el ñame,

la cañaza, existe algo de café y ganadería. Por lo general son productores autónomos e individuales que ocasionalmente deben acudir a créditos bancarios. El acceso a la comunidad no presenta ninguna dificultad; se cuenta con transporte cada cinco minutos hacia La Concepción, lo que facilita el abastecimiento de víveres e insumos y la comercialización de los productos agrícolas. La localidad cuenta con servicio eléctrico, servicios sanitarios, acueducto. Existe una escuela primaria completa. La mayoría de las casas son de bloque y zinc y casi todos los habitantes andan calzados. Para el abastecimiento existe una red de pequeñas tiendas que ofrecen todos los productos necesarios.

En síntesis, tenemos aquí una zona típica de campesinos parcelarios acomodados, que lo han llegado a ser por el hecho de ocupar como propietarios una tierra de muy buena calidad, en una zona donde la estructura de propiedad se caracteriza por la inexistencia del latifundio y de la gran empresa agrícola capitalista. El ingreso que generan las parcelas permite condiciones de vida bastante aceptables. En la mayoría de las casas se dispone de televisión y de los artefactos domésticos corrientes del confort moderno. Es una situación de excepción en el agro panameño.

b) La comunidad número 2

La situación es aquí bastante distinta de la anterior. Sus miembros son mayoritariamente trabajadores asalariados de la Chiriquí Land Company o de fincas bananeras que reciben un jornal de 6 ó 7 balboas diarios. Por lo general estos trabajadores cuentan con una pequeña parcela de tierras irregulares y de calidad deficiente en donde mantienen cultivos de consumo doméstico. Existen, también, muchos campesinos parceleros no asalariados, cuya producción es principalmente de subsistencia pero que pueden vender ciertos excedentes. Cultivan la yuca, otoe, cacao, maíz, piña, ñame y tienen algo de ganado. Tenemos, por lo tanto, una situación de predominio de campesinos proletarizados.

Los niveles de ingreso no son suficientes. Esto explica que, a pesar de existir en la zona una escuela primaria completa, la mayoría no termina el sexto grado por tener que trabajar, sea en las parcelas ayudando a la familia, sea en la agricultura o en las ciudades vecinas. Los materiales de las viviendas son heterogéneos; las hay de bloque, madera, zinc, pero también abundan los ranchos de paja y madera. El 70% de las viviendas carecen de luz eléctrica y la gran mayoría de agua potable. El acceso a la comunidad es difícil, y se hace a pie o a caballo por un camino pedregozo que sale a la carretera interamericana. Cuatro pequeñas tiendas venden los productos de primera necesidad. No existe centro de salud, siendo la medicina casera la más corriente.

Muchos campesinos han acudido a créditos agrícolas del Ministerio de Desarrollo Agropecuario (MIDA) o al Banco de Desarrollo Agropecuario (BDA), pero la experiencia no ha sido exitosa debido a que el endeudamiento ha resultado mayor que los beneficios obtenidos. Es por esto que la opinión predominante respecto de las instituciones estatales de promoción agraria es bastante negativa.

La mayoría de los obreros agrícolas se encuentran afiliados a los sindicatos de las bananeras —el sector más combativo del proletariado rural panameño—, lo que hace que en la comunidad esté presente el sentido de la lucha obrera.

c) La comunidad número 3

La zona en que se desarrolla la experiencia pastoral de Colón es típica de campesinos colonizadores de tierras que han estado disponibles. Esto ha sido frecuente en la zona atlántica de Panamá, punto de destino de corrientes migratorias de otras zonas agrícolas demográficamente saturadas. Los campesinos que ahí llegaban cercaban su parcela y la iban a declarar a la cabecera del distrito. Se trata, ciertamente, de zonas aisladas y sin el menor equipamiento infraestructural, y presumiblemente, de zonas no muy aptas para la agricultura. La comunidad en cuestión se compone de 40 casas y de un total de 240 habitantes. Actualmente son pocos los campesinos propietarios de parcelas. La mayoría solamente posee una casa y un pequeño terrenito para mantener algunas aves y a lo más un cerdo.

El campesino sin tierras y el semi-asalariado es la condición predominante. El que consigue un trabajo puede ganar 3 dólares diarios, pero la oferta de empleo no es abundante, ya que al no ser una zona de desarrollo capitalista de la agricultura los empleadores tienden a ser campesinos parceleros o medianos productores de la región. Los campesinos minifundistas cultivan principalmente para el consumo doméstico, vendiendo los excedentes en el mercado local.

Los niveles de vida han sido muy bajos aunque están mejorando como resultado del trabajo organizado de la comunidad. Actualmente existe una escuela primaria completa, sin embargo los adultos en su gran mayoría no han terminado la primaria. La desnutrición es elevada. El puesto de salud más cercano se encuentra a 21 kilómetros de la comunidad. Un 20% de las casas poseen energía eléctrica y un 75% agua potable. Existen dos tiendas que abastecen de productos básicos. La vivienda ha sido muy deficiente, por lo que uno de los proyectos de la comunidad es la formación de una cooperativa de vivienda.

Se trata, por lo tanto, de una comunidad establecida en una zona de frontera agrícola, en donde el problema del aislamiento y las comunicaciones ha sido casi insoluble. Actualmente existe una carretera de

circulación solamente en la época seca. Durante la mayor parte del año, en una zona muy lluviosa, el transporte es a pie por caminos convertidos en lodazales, o a caballo. Esta condición de zona de colonización hasta tiempos recientes, hace que las limitaciones de aislamiento y falta de equipamiento social sean compensadas con la autonomía respecto de terratenientes o empresarios agrícolas como potenciales agentes de explotación o subordinación económica. Efectivamente, existen en la región cercana solamente dos terratenientes, uno propietario de 100 hectáreas dedicadas a ganado y el otro propietario de 30 hectáreas dedicadas en su mayor parte al café. Estas propiedades están fuera del valle ocupado por la comunidad, pero son fuente ocasional de trabajo para nuestros campesinos.

No existen, por lo tanto, contradicciones sociales derivadas de relaciones de trabajo. La principal contradicción social percibida se da con el Estado por la situación de abandono (carretera, luz, salud) y con el MIDA y BDA por los créditos que han otorgado y que resultan imposibles de pagar para el campesino pobre.

d) La comunidad número 4

También es una comunidad de campesinos minifundistas muy pobres, pero no está ubicada en zona de colonización sino en una región de emplazamientos campesinos antiguos, con un historial combativo que se remonta a los años de la independencia, época de Victoriano Lorenzo, mestizo y uno de los dirigentes campesinos panameños de mayor renombre. Esta comunidad está compuesta por campesinos muy pobres, que cultivan para su subsistencia los productos tradicionales (arroz, maíz, yuca, frijoles) en lotes de tierra ubicados a veces a varias horas de camino de las viviendas. Esto revela una estructura de propiedad minifundista muy antigua y subdividida, lo que ha convertido esta región en una de las zonas de emigración más importantes del país.

La mayoría de los campesinos son propietarios al menos del lote en que se emplaza la vivienda; ésta es por lo general de bajareque y zinc en los poblados y de palma montaña adentro. Por lo general no se cuenta ni con agua potable ni con luz eléctrica. Algunas comunidades están dotadas de centros de salud y todas de una escuela primaria completa. Es corriente que las muchachas una vez terminada la escuela se vayan a la ciudad a trabajar como empleadas domésticas. Existen algunas tiendas de venta de productos de primera necesidad. Pero es particularmente interesante la existencia de mercados campesinos locales en donde se venden distintos productos de la agricultura y adonde acuden los campesinos a vender una cabeza de vaca, patas, tripas para mondongo. Curiosamente estas ventas se realizan de noche

y a oscuras. Al preguntarse la razón de esta práctica aparentemente extraña, se respondió: uno tiene pena (vergüenza) de comprar estas cosas. Algunas comunidades, por último, poseen una tradición de productos artesanal, como el sombrero pintado elaborado por las mujeres, así como una tradición musical en torno al canto típico, acompañado de violín, guitarra, tambor.

Como en el caso anterior, la situación de abandono es muy grande y aun mayor al no existir el progresismo innato del campesino colonizador. El aislamiento es otra dificultad, así como la dispersión de las comunidades cuya visita exige varios días de camino.

Si ahora nos ponemos a revisar cuál ha sido la proyección social y política de las comunidades cristianas estudiadas, tendríamos que comenzar dando cuenta de algunos rasgos comunes, en primer lugar, la dificultad manifestada a nivel del discurso para incorporar una conceptualización de "lo político" en cuanto tal, al mismo tiempo que la inexistencia de prolongaciones orgánicas hacia el campo político en sentido estricto, es decir, contactos con partidos, organismos estatales y agrupaciones reivindicativas de carácter nacional. Al respecto tenemos que constatar que las comunidades cristianas permanecen, por lo general, acantonadas en su localidad, cuyas luchas pueden apoyar e impulsar en la medida en que ellas responden a necesidades comunitariamente sentidas. Por otra parte, la referencia a lo político se presenta siempre connotada negativamente debido a la experiencia que les han dejado las solicitaciones de los partidos políticos tradicionales y modernos, con sus promesas y su presencia solamente en coyunturas electorales, o bien debido a la percepción afinada de los campesinos más conscientes, acerca de los móviles de muchos políticos de buscar en la comunidad una base de apoyo para el ascenso personal o de grupo en el sistema de representación política. Esta actitud difiere de la de los campesinos de Santa Fe, quienes a pesar de desconfiar de los partidos políticos conciben la necesidad de movimientos nacionales y están abiertos a contactos con estudiantes y con otros sectores de la sociedad.

Sin entrar todavía en un esbozo de interpretación de este fenómeno, debemos caracterizar bien la proyección política que empíricamente se revela, haciendo tres consideraciones. En primer lugar, que el discurso evangelizador y concientizador se proyecta objetivamente al campo de lo político al criticar el sistema imperante, al proclamar la necesidad de un cambio de estructuras y al llamar a los cristianos al compromiso para ese cambio. Este discurso es proclamado por los agentes de pastoral y algo más desarrollado en los cursos de formación de los dirigentes. En segundo lugar, que las comunidades realizan tareas que objetivamente caen dentro del campo de lo político, como son las luchas comunales, los actos de solidaridad, y los enfrentamientos a veces derivados de sus actividades económicas y corporativas. En tercer lugar, que pese a poseer una conciencia que

teóricamente puede reconocer la necesidad de los partidos u organizaciones nacionales para volver eficaz el cambio del sistema desde la perspectiva popular, la desconfianza hacia los partidos realmente existentes y de esta manera hacia los actores políticos reales, es casi generalizada. Las comunidades prefieren, más bien, orientar el compromiso político, aceptado como una exigencia de la realidad y como una necesidad de encarnación del mensaje religioso, hacia las tareas y responsabilidades que se definen en su interior; la organización de la comunidad cristiana termina siendo la única que a sus ojos goza de credibilidad. Este fenómeno ciertamente llama a la reflexión, pero por ahora volvamos al terreno empírico, describiendo el tipo de proyección social y política concreta que se ha encontrado en las comunidades.

a) La comunidad número 1

Conforme a su condición social ya expuesta, esta comunidad es la que muestra una mayor dificultad e incapacidad para trascender el campo de lo estrictamente religioso, pese a poseer cuadros dirigentes formados en el Centro Héctor Gallego, cuyos programas insisten en la necesidad evangélica de asunción de lo social y lo político. Es en este sentido que la diferencia entre el discurso teórico convocante de la comunidad y la realidad práctica por ella exhibida es manifiesta.

Las actividades religiosas se desenvuelven aquí con mucho dinamismo, como es el caso de las celebraciones de la palabra, la catequesis, los grupos de reflexión, incluyendo la discusión acerca de la realidad centroamericana. Sin embargo, la proyección al campo de lo social ha sido mínima. Se ha constatado una actividad asistencial orientada a ayudar a los más desfavorecidos y la participación en campañas en beneficio de los habitantes del sector o campañas culturales realizadas por la comunidad en conjunto con la Junta Local, organismo del sistema de representación político-administrativo. En ella se han analizado los problemas del sector para buscar soluciones colectivas. Pero recordemos que es una zona en donde los problemas básicos de la subsistencia material están resueltos satisfactoriamente.

Por otra parte, estos campesinos independientes han sido reacios a la organización cooperativa. La producción individual todavía es rentable y percibida como más deseable que las formas asociativas. El modelo cooperativo es signo para ellos de desorganización y aun de corrupción. Los dirigentes de las comunidades pueden valorar positivamente la producción asociada, como superación del individualismo, pero ésta no ha podido convertirse en una práctica. Sobra decir que la opinión sobre los partidos políticos es manifiestamente negativa.

b) La comunidad número 2

En esta comunidad de campesinos pobres y proletarizados, la proyección social se ha volcado principalmente hacia los proyectos económicos comunitarios. Han sido los propios dirigentes de la comunidad sus promotores y responsables y es así como se percibe subjetivamente el compromiso cristiano, es decir, como un compromiso con los campesinos de la región. En la capilla del lugar existe un rótulo que reza: GRUPO COMPROMETIDO CRISTIANO.

Los proyectos que se han impulsado son: un programa nutricional y de costura apoyado por el Instituto Cooperativo Interamericano (ICI); un proyecto de granja de pollos de engorde; un proyecto de puercos; un proyecto de peces. Estos proyectos por lo general caminan bastante bien y cuentan con el total respaldo de los sacerdotes y del equipo misionero de la parroquia.

Complementa esta actividad económica la solidaridad que han expresado activa y públicamente con las luchas del sindicato de los trabajadores bananeros de la Chiriquí Land Company, exponiéndose con ello a la acusación de comunistas. Por otra parte, se han unido a actos y manifestaciones de solidaridad con Nicaragua y con las luchas del pueblo salvadoreño, manteniendo contactos con los comités de solidaridad existentes en Panamá. Por último, y como indicador de la conciencia de autonomía popular, se pueden constatar ciertos conflictos que se han suscitado entre la comunidad y la Junta Local, controlada por el PRD. Los campesinos de esta comunidad concuerdan con la mayoría en ver en los partidos políticos el signo de la corrupción y del engaño.

c) La comunidad número 3

Tal como la anterior, esta comunidad se ha volcado hacia los proyectos económicos como la respuesta más concreta e inmediata para superar la situación de miseria y abandono, con clara conciencia de estar emprendiendo una lucha comunitaria. Entre los proyectos se destacan:

—una cooperativa de café, que posee una máquina piladora y hacia la que converge la actividad de 15 familias;
—un proyecto de ganado de 17 reses, promovido por CARITAS;
—un proyecto de construcción de viviendas bastante avanzado y apoyado por la organización católica Fe y Alegría;
—un club de amas de casa compuesto por nueve mujeres que cultivan la tierra en común siendo ayudadas por algunos hombres, proyecto apoyado por CARITAS;
—un estanque de peces;
—una producción de arroz en común.

En torno a estos proyectos se ha producido una significativa actividad de formación de dirigentes, llamando la atención su capacidad de gestión así como de compromiso e integración con toda la comunidad. La interacción que aquí se ha realizado entre evangelización y promoción social se manifiesta en el alto nivel de movilización de la comunidad, tanto en lo interno como en lo externo. Por ejemplo, ha debido emprender luchas contra la aplicación de un impuesto a los productores de café, lo que les ha valido la amenaza de la Guardia Nacional y de autoridades locales. La comunidad se incorpora también en las actividades de solidaridad con Nicaragua o con El Salvador, participando en manifestaciones en Panamá. Lo mismo ha ocurrido respecto de los problemas indígenas, sumándose a las reivindicaciones de éstos y debatiendo en el seno de la comunidad su problemática. Pero ha sido una movilización realizada en diciembre de 1981 la que ha alcanzado mayor notoriedad. Participó activamente en un bloqueo de carreteras y toma del puente ubicado en la zona del canal, apoyando las luchas de los transportistas y de las comunidades afectadas por el mal estado de la carretera. Sobre el puente se celebró la Misa de Navidad mientras las negociaciones, que reclamaban la visita del Presidente de la República al lugar, se realizaban.

La proyección social de esta comunidad, por lo tanto, es un hecho manifiesto, aunque al igual que las otras, la incursión en el terreno de lo político se inspira en la dinámica interna de la comunidad, en su concepción acerca de la necesidad de una transformación de la sociedad en beneficio del pueblo, convicción que coexiste con una total desconfianza acerca del papel de los partidos políticos.

d) La comunidad número 4

En esta comunidad, como en otras atendidas por delegados de la palabra formados en el Centro Pablo VI, no se aprecia una actividad en el campo económico ni político. El trabajo ha consistido fundamentalmente en una organización de la actividad religiosa desde la base misma de los campesinos, dentro de una concepción dinámica de la fe cristiana. Las estructuras orgánicas permanecen también dentro del campo de lo religioso, pero dada la naturaleza del mensaje y la atención que se presta a su lectura a partir de la vida diaria y real, el trabajo de la comunidad se orienta a la concientización y superación de la pasividad secular del campesino postergado. Es así como han ido surgiendo primero instancias de reflexión sobre la realidad vivida y luego el estímulo para la organización y resolución de los problemas más inmediatos: educación, salud, comunicaciones. Veremos más adelante que la tarea de concientización y conformación de una mentalidad valorizante de la unión de los campesinos para la conformación de un mundo más humano, es particularmente rica en esta zona.

La revisión que venimos realizando sobre las condiciones sociales existentes en las comunidades y sobre su proyección social más allá del campo estrictamente religioso, nos permite formular la siguiente hipótesis. Suponiendo que en todas las comunidades se ha predicado un mensaje religioso similiar que incluye una ética de transformación responsable de la vida social, y que en las mismas se ha aplicado una metodología similar, que, a pesar de ciertas variaciones de énfasis, reproduce lo que hemos caracterizado como una práctica pastoral común, la proyección eficaz de la comunidad para la transformación de su medio depende de las condiciones sociales imperantes y de las alternativas de promoción que esas mismas condiciones sociales hacen posible. Podemos proponer en esta línea y sin pretender formular generalizaciones arriesgadas, la conformación de tres situaciones típicas:

1— La comunidad cristiana de campesinos acomodados pese a manejar un discurso proyectado a lo social, no ha podido materializar una práctica correspondiente; su actividad permanece en el terreno de lo asistencial y de la promoción cultural, independientemente del alto nivel de concientización de sus dirigentes; para las prácticas que ella desarrolla se coordina con la Junta Local, oficial y con otros centros de iniciativa.

2— dos de las comunidades de campesinos minifundistas (proletarizados o no proletarizados) analizadas desarrollan una actividad intensa en el campo económico y corporativo, en donde los proyectos comunitarios son un referente de la reflexión religiosa al mismo tiempo que un ámbito de concretización del compromiso cristiano; existe, por lo tanto, una práctica social que lanza a la comunidad a la arena de los conflictos sociales;

3— en estas mismas comunidades el tránsito al campo político se da principalmente en virtud de la necesidad de enfrentar a los poderes públicos inertes o cómplices de los factores de opresión, o a partir de la solidaridad con reivindicaciones o luchas ajenas o relativamente ajenas a la vida de la comunidad, como son el apoyo a luchas sindicales o gremiales, o el apoyo a la liberación de los pueblos hermanos de Centroamérica, lo que revela una conciencia política más desarrollada.

En todas las comunidades, cualesquiera que sean sus prácticas sociales o incluso a pesar de la ausencia de ellas, se despliega un proceso de concientización cuyos efectos no pueden ser mensurables en este momento. Es el caso de la comunidad número 4 cuya práctica social no se encuentra estructurada en torno a ciertas actividades institucionalizadas, pero que puede ser un fermento de movilización futura. La diferencia constatada con las otras dos comunidades de campesinos minifundistas puede ser explicada por la variante metodológica aplicada, propia del Centro Pablo VI, de no partir tanto de la comunidad sino de la sólida formación de delegados de la palabra a

nivel regional para que éstos sirvan posteriormente de fermento para la transformación de las comunidades en que ellos operan.

2.3. Conciencia Social y Discurso Religioso

En nuestra consideración sobre el discurso religioso emitido en las comunidades estudiadas, hemos fijado la atención en un aspecto del mismo, a saber, en la percepción de lo social involucrada en las concepciones religiosas y luego proyectada junto con la predicación religiosa.

Esta delimitación metodológica obedece a nuestra perspectiva de análisis y no puede pretenderse como la única posible. Ella no implica, por consiguiente, un enfoque reduccionista del fenómeno religioso. En efecto, no puede afirmarse que todo el fenómeno religioso sea explicable y comprensible solamente en su referencia a lo social. La religión propone un universo simbólico de significación trascendental de toda la vida humana. Incluye, por lo tanto, otras significaciones existenciales como las que se dan al nivel de la persona, de las relaciones interpersonales, familiares, etc. No obstante, en América Latina, dada la situación de marginación y deterioro de la condición humana sufrida por inmensas mayorías, la dimensión social de lo religioso, tan legítima objetivamente como las otras, emerge como trascendental y para muchos como instancia de verificación de la religión misma.

Efectivamente, la referencia a lo social es enfática en muchos documentos eclesiásticos latinoamericanos desde la Conferencia de Medellín. Ella no ha perdido vigencia en el discurso de la jerarquía panameña. Por ejemplo, el obispo de David, Monseñor Núñez, en comunicación del 14 de mayo de 1978 dice:

> Por los pobres Jesús denuncia el pecado como todo lo que impide la realización del Reino. Denuncia también la actitud de todos aquellos que han hecho del poder, no un medio de servicio a los desvalidos y sin poder, sino una manera de mantenerlos en la opresión.
> Como comunidad de fe nuestra primera obligación está en proseguir la vida y la actividad de Jesús. Como Cristo tenemos que anunciar el Reino de Dios en nuestro país, en nuestra provincia, denunciar todo lo que sea pecado y llamar a la conversión. Si le llamamos Señor, tenemos que hacer lo que él dice (Lucas VI-46).

Y Monseñor Mc. Grath decía algo similar en su homilía con ocasión del asesinato de Héctor Gallego:

> Jesús ofreció a cada hombre la libertad y la verdad. Denunció la injusticia donde la veía, sin temor, sin hesitación; y espera que sus discípulos hagan lo mismo. Urge la conversión del individuo, y todo cambio radical que requiere la justicia en la sociedad; justicia que es exigencia y primer fruto del amor; amor que lo es no sólo de palabra sino de hecho y de verdad.

Las comunidades cristianas panameñas han recogido durante años este discurso evangélico emitido por los representantes más avanzados de la jerarquía de su Iglesia. Al mismo tiempo, en los centros de reflexión y formación sistemática que la Iglesia ha constituido, se ha explicitado un diagnóstico social que ha servido de fundamento al nuevo discurso teológico, siendo este diagnóstico el aporte del social-cristianismo en su fase más evolucionada, cuando a fines de los años sesenta incorpora elementos del analisis dialéctico de lo social. Este análisis social, con la teología correspondiente que le acompaña, ha sido lo que los centros de formación han entregado a las comunidades cristianas más dinámicas en Panamá desde la década del sesenta. Allí vemos que la mentalidad del desarrollismo ingenuo ha sido relativamente superada. Un indicador de ello lo tenemos en el esquema de discusión para una convivencia realizada en 1971 por CEPAS y el Equipo de Evangelización de la diócesis de Veraguas, la que da la pauta de la renovación en los años sesenta. Entregamos este esquema completo por ser muy ilustrativo:

TEMAS PARA DISCUTIR

POLITICA

¿Qué es?	¿Qué debe ser?	¿Qué debemos hacer?
Instrumento de intereses económicos. Medio de dominación. Usa el hombre como objeto. Medio de mantenerse. Beneficio de pocos. Arte de engañar.	Aspecto de la vida de todos los hombres. Participación en poder de decisiones. Medio para que el hombre pueda realizarse. Medio para formar nueva sociedad. Instrumento para conseguir el bien común.	Crear conciencia de la realidad política. Sus raíces históricas. Su proyección. Combatir el caciquismo por medio de organización. Fomentar nuevos valores. Valor de la persona. Actitud de diálogo. Preocupación por bien común.

SOCIO-ECONOMICA

¿Qué es?	¿Qué debe ser?	¿Qué debemos hacer?
Dinero es centro de todo. Meta de todos. Logro de pocos.	Hombre centro de todo. Dinero al servicio del hombre. Integración de todos.	Hacernos conscientes de la dominación del dólar. Crear conciencia del valor del hombre.

Estructura capitalista al extremo. Unidimensional.	Logro de todos.	Promover la especialización en el trabajo. Marchar hacia el socialismo cristianamente. Estar abiertos a nuevas alternativas. Reevaluar el trabajo constantemente

EDUCACION

¿Qué es?	¿Qué debe ser?	¿Qué debemos hacer?
Domesticación. Vertical, bancaria. Elaboración capitalista, instrumento del sistema. No nos enseña a pensar. Para pocos.	Desarrollar educación humanista, liberadora. Crear y no adaptarse al sistema. Conciencia crítica. Fomentar la igualdad.	Analizar la realidad. Leer críticamente. Sentirse interpretados en el prójimo. Diálogo. Actitud de búsqueda.

RELIGION

¿Qué es?	¿Qué debe ser?	¿Qué debemos hacer?
Identificada con el sistema dominador. Racista, alienadora. Colonialista. Visión del mundo mágica, mitológica. Dependencia de lo sobrenatural. Conservadora, tradicionalista, pasiva, conformista, estática. La salvación no es un proceso sino algo hecho.	Esfuerzo de orientar la gente en una etapa determinada. Apertura a lo espiritual, no un dato sino búsqueda. Hay otras aspiraciones que no se satisfacen en lo biológico, social o sicológico. Su función es fomentar búsqueda. Realización del universo. Hombre dueño de su destino.	Dar testimonio de fe en compromiso de lucha con clase explotada. Campaña contra las fiestas patronales. Moral: concepción de pecado, confesión, responsabilidad ante la comunidad. Búsqueda. Crítica. Organizar la formación. Orientar mediante trabajo en equipos.

Lo que encontramos en este esquema es una orientación para el análisis de la realidad desde la perspectiva de una fe religiosa afirmadora de la responsabilidad humana en defensa de su dignidad, la cual es afirmada como algo exigido por su misma naturaleza trascendente. El diagnóstico revela una profunda crítica social, ilustrada por una comprensión dialéctica del orden social, es decir, como un

orden basado en la explotación de la mayoría para sostener el privilegio de la minoría. También nos muestra una crítica de la religión tradicional como agente que refuerza y legitima la sumisión y la pasividad, a la cual se va a oponer la fe cristiana como fermento de búsqueda de una organización social basada en la plena conciencia (crítica) y garante de una plenitud humana mayor.

Ahora bien, tanto el mensaje religioso como el análisis social difundidos por instancias oficiales de la iglesia, van a ser interiorizados a su modo por los campesinos de las comunidades cristianas, y aplicado por ellos como fuente de sentido y de motivación de su compromiso. Fundamentan las luchas propias y la solidaridad con las luchas del prójimo. Al ser acogidos por ellos, el mensaje religioso y el diagnóstico social no se reproducen en su expresión analítica sistemática y estructurada, es decir, tal como la encontramos en la guía que acabamos de leer. Los contenidos y orientaciones aparecerán no siempre explícitamente articulados. Serán traducidos en una expresión popular de la realidad de la opresión, incluyendo una afirmación de la identidad popular, muy vinculada a su identidad de Iglesia y en manifestaciones de confianza en la organización y lucha popular.

Un ejemplo de esta expresión lo hallamos en la siguiente décima compuesta para un encuentro de las comunidades de base de Colón.

I

Señores vengo a contarles
en verso esta exposición,
cómo sufre el corazón
y no ver las realidades
de horribles necesidades
a causa de los inventos,
por eso que yo sustento
defender la Patria mía
junto a Carlos María
el Pastor de este encuentro.

II

Son diez años de experiencia
por lo que ya se ha pasado;
hoy junto a los Delegados
hay que tomar conciencia
de esta hermosa convivencia
de lo que se haya sacado,
según este resultado
nos palpa la reflexión
que sólo en organización
veremos al pueblo liberado.

III

Es la Iglesia en conclusión
el pueblo siempre unido
en su fe han convivido
frente a la explotación
la historia de su decisión
digo con seguridad
que al tener esta hermandad
se obtiene el conocimiento
de convertir este movimiento
a una nueva sociedad.

IV

La coordinación es la norma
que funda esta nueva clase
es el pueblo aquella base
que sirve de plataforma
es así que en esta forma
veremos la realidad
de seguir esta verdad
para construir este Reino
tendremos el amor fraterno
y una nueva libertad.

Contenidos muy similares se han encontrado en las entrevistas a Delegados de la Palabra de Coclé. A partir de las enseñanzas recibidas en los cursos y de la lectura de los documentos eclesiásticos, se aproximan a una percepción crítica de lo social. Uno de ellos se expresaba así:

> En los estudios de formación como delegados hemos aprendido a ver que la situación de pobreza, miseria, injusticias, atropellos a la persona humana es algo anti-evangélicio y no querido por Dios, que si vivimos en esta situación de pecado social como habla Puebla, no es voluntad de Dios ni es culpa de nosotros los pobres sino de estructuras sociales, políticas y económicas como señala el documento de Puebla, en el Nº 30, y que hemos estudiado un año.

Consecuentemente, ellos saben que la solución a sus problemas no les va a venir de fuera, sino de su acción y organización comunitaria. Frente a una sociedad construída por los ricos y que los ha marginado, la única vía es la confianza en la fuerza de los pobres. Esta visión contiene, por lo tanto, una percepción de lo social cargada de connotaciones provenientes de la experiencia, pero ilustrada por la lectura y reflexión de documentos religiosos y morales que contienen un diagnóstico causal de la situación de miseria.

Este diagnóstico les ofrece elementos para opinar acerca de la sociedad más deseable para ellos. Así lo expresan en la Primera Asamblea de Delegados de la Palabra realizada en Penonomé en junio de 1981, convocada bajo el lema de "La fuerza de la Iglesia está en la voz del pobre". Trabajaron respondiendo a la siguiente pregunta: ¿A qué tipo de sociedad aspiramos desde el punto de vista social, económico, político y religioso? Sus conclusiones las sintetizaron en el cuadro que sigue:

SOCIAL	ECONOMICO	POLITICO	RELIGIOSO
1. Igualdad y justicia para todos.	1. Trabajo para todos	1. Sociedad democrática	1. Cristo Céntrica
2. Respeto a la dignidad del hombre y sus derechos	2. Salario justo	2. Menos partidos políticos	2. Sacerdotes que se identifiquen más con el pueblo
3. Comunidad unida en la que exista respeto mutuo, amor y fraternidad	3. Mejor utilización de los recursos naturales	3. Líderes más justos y más sinceros que cumplan las promesas	3. Respeto a las otras creencias religiosas
4. Libre de estructuras inhumanas	4. Precios jutos n	4. Participación en las decisiones y en la dirección de las comunidades locales	4. Comunidad que ora junta
5. Bien organizada	5. Buenos proyectos de mercadeo	5. Orientación política para los ciudadanos	5. Sigue el mandamiento del amor
6. Seguridad social	6. Asistencia técnica	6. Que se busque el bien común	6. Estudia y pone en práctica la Palabra de Dios
7. Buenos medios de comunicación y transporte	7. Que todos tengan lo que necesitan		7. Hay conciencia de bautizados
8. Libre del machismo			
9. Familias construidas			

El discurso religioso que vemos emerger en las expresiones de estos cristianos campesinos, y en su particular asimilación del discurso de sus pastores, parece centrarse en ciertos elementos recurrentes. En la evocación de la figura de Cristo y en su predicación de un Reino de amor, lo que se convierte en el contenido nuclear de la "palabra de Dios", es decir, de un mensaje trascendental; luego, en la asociación de este Cristo o de este Reino por él anunciado, con la vida de los pobres o del pueblo; y en tercer lugar, en la afirmación de la comunidad de amor y de oración, como realidad vivida y concreta, y que es al mismo tiempo el germen de la nueva sociedad. Es muy interesante constatar en este discurso la conjunción entre elementos propiamente religiosos, como la invocación a Dios o el sentimiento de su convocación por él o por su palabra, y elementos sociales o profanos, como es la sociedad actual objeto de crítica o la sociedad futura por construirse. La articulación de estos elementos distintos pasa por la afirmación de la comunidad cristiana, no en tanto categoría abstracta, sino como la concreta congregación de los pobres y oprimidos.

Otro aspecto que es preciso señalar adecuadamente, es que el discurso religioso se formula frecuentemente en oposición a otro discurso religioso, que ha sido predominante, y que ha consistido en la sacralización del orden social como una expresión de la voluntad divina. La afirmación de que "la miseria Dios no la quiere" aflora permanentemente en el discurso, y surge como contraposición a los contenidos de la religión tradicional que llamaba a la resignación y a la aceptación pasiva de lo dado. Contrariamente a lo que haría un pensamiento social, de carácter analítico y racional, el pensamiento religioso de los pobres afirma algo como un "orden natural" al cual debe acomodarse el orden social. Pero en nuestro caso, lejos de ser fixista y estático (como resulta ser el orden natural en el pensamiento conservador) este orden natural es el imperio del amor o de la voluntad de Dios. Y en esta especie de ontología religiosa se fundamenta la crítica social. La definición de Dios como amor viene a ser como el sostén en última instancia de lo real. Tenemos, por lo tanto, que este discurso religioso se opone al discurso religioso sacralizante y legitimador del orden social, recurriendo a las mismas categorías de orden natural basado en la voluntad divina. El nuevo discurso, en otras palabras, puede traducirse como una deslegitimación del orden social real y existente, en la medida en que lo desenmascare como el imperio del poderoso y el atropello permanente del pobre. Al mismo tiempo, fundamenta una práctica social específica, la práctica social destinada al cambio de la sociedad. Esta práctica es entendida como una actividad que solamente pueden realizar los pobres. Estos son los privilegiados del evangelio, y son los únicos que pueden comenzar aquí en la tierra la construcción del Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

Este discurso, dotado de una gran capacidad de convocatoria, se sitúa obviamente en un plano ético-religioso. Y como tal se muestra coexistiendo con vacíos muy grandes en el plano de la comprensión analítica de la sociedad. Esta comprensión se organiza en torno a ciertos principios fundadores de una cosmovisión, que se localizan en un nivel abstracto, como es el de la consideración de la estructura social, de las clases sociales, de la dominación de clase o de la conciencia de clase. Los dirigentes cristianos que ha pasado por cursos de formación, pueden integrar la visión ético-religiosa con una visión más analítica, pero la mayoría de la comunidad permanece en el primer plano.

Por ejemplo, en la comunidad de Colón, intensamente movilizada alrededor de sus luchas propias y activamente solidaria, encontramos como algo generalizado la afirmación de que hay que trabajar por la justicia por ser una exigencia cristiana. Pero difícilmente se capta la raíz de la injusticia en el sistema imperante. No identifican al terrateniente o al capitalista como un agente de opresión en que están sumidos, pero afirman fuertemente la unidad y la eficacia del trabajo asociado. Al preguntárseles sobre "los gringos" y su papel, manifiestan que ellos hacen daño en otros países, en Centroamérica, pero "sin los gringos no se come en Panamá", o bien se piensa que "por ellos es que hay muchas condiciones de vida". Ciertamente la cercanía de la Zona Libre de Colón y la percepción de ella como fuente de empleo incide en esta visión.

En las comunidades de Chiriquí se percibió una conciencia acerca de la realidad de la injusticia. Se sabe que ésta existe, y que en los países centroamericanos es más profunda que en Panamá, pero en las entrevistas no surgió ninguna expresión relevante acerca de las estructuras sociales que la provocan. El predominio de la conciencia ético-religiosa es aún más claro en las comunidades de Coclé. Allí las visiones acerca de las causas de la situación de miseria son muy heterogéneas. Hay quienes afirman que la injusticia viene del egoísmo de unos cuantos. Los hay quienes sostienen que vienen del pobre mismo, de su apatía y de los vicios. Incluso se dieron opiniones que localizan el mal social en el "comunismo ateo internacional" que avanza "como una peste que viene azotando", poniendo como ejemplo el caso de Nicaragua.

Estas últimas opiniones deben relacionarse con la difusión de una ideología dominante, agresivamente anticomunista, que penetra hasta los últimos rincones de las aldeas campesinas. Por lo general en estas regiones no penetran los periódicos, y la televisión existe solamente en las comunidades más acomodadas. En las restantes, lo que acompaña la vida doméstica cotidiana es la radio, que llega a la mayoría de las viviendas a través de transistores.

En síntesis, ha sido el mensaje religioso renovado por la teología latinoamericana de los últimos quince años, y transmitido en esfuerzos

pastorales que aplican el principio básico de la inmersión en la vida del pueblo, lo que despierta una conciencia social crítica organizada en torno a principios religiosos. Esta conciencia llega a proporcionar un reconocimiento de la realidad de miseria y de opresión, provoca una afirmación de la identidad popular y puede convertirse en un llamado a la lucha. Pero vemos que la intensidad y claridad de esta conciencia es muy variable.

Solamente entre los dirigentes, formados más sistemáticamente, se expresa una concepción causal y genética de la injusticia, siendo esta concepción inexistente en la mayoría de los miembros de las comunidades. No obstante, la conciencia de tipo ético-religioso que se observa como predominante, se muestra eficaz en su capacidad de organizar la experiencia vivida de los campesinos y movilizarlos hacia luchas comunitarias que pueden tener la capacidad de proyectarse políticamente.

2.4. La identidad eclesial y la identidad social

Decíamos que la interiorización de un mensaje religioso, de tipo profético (*), y la transformación de la percepción de lo social, pasa por la afirmación y reconocimiento de la pertenencia a la comunidad o a la Iglesia. Este es un fenómeno que salta a la vista en el estudio de las comunidades cristianas populares. Su vitalidad proviene de esta conciencia grupal activada permanentemente por la reunión de la comunidad, y simbolizada por la presencia periódica del sacerdote, la religiosa, el delegado de la palabra o el mismo obispo. En las entrevistas y expresiones populares recogidas, casi siempre que se pronuncia una opinión crítica sobre el orden social o se comunica una acción de lucha, la toma de posición que se asume se acompaña de una referencia a la comunidad, o a textos bíblicos o del magisterio, o a símbolos eclesiales, como la presencia del obispo o del sacerdote.

En el poema en décimas de las comunidades de base de Colón, presentado más arriba, aparece tres veces esta referencia. Cuando se habla de las "horribles necesidades" y de la defensa de la "Patria mía", se agrega: "junto a Carlos María, el Pastor de este encuentro", es decir, al obispo de la diócesis. Luego, en la segunda estrofa, el llamado a tomar conciencia, se realiza en una "convivencia" y "junto a los Delegados". En tercer lugar, se identifica a la Iglesia con "el pueblo siempre unido" y "frente a la explotación".

Esta percepción popular de tener a la iglesia como apoyo para la auto-afirmación, y por lo tanto para la organización y la lucha, tiene como respaldo el trabajo de la diócesis de Colón, que se ha empeñado en la constitución de una Iglesia campesina con los campesinos, nativa

*) Sobre el concepto de profecía o de religión profética ofrecemos una exposición más amplia en el capitulo tercero.

con los indígenas. El boletín de la diócesis, "En la Lucha", expresa a menudo el *slogan* "Iglesia que es Pueblo", "Pueblo que es Iglesia". La Iglesia se la concibe como "comunidad de comunidades" que se construye "porque antes vivimos la fe en la idiosincracia de cada etnia y de cada situación". Creemos que lo que tenemos ante nuestros ojos en esta diócesis es el resultado de un intento sistemático de llevar a la práctica la opción por los pobres. El obispo, Monseñor Carlos María Ariz, da la pauta visitando a todas las comunidades, pasando festividades religiosas o aniversarios con ellas, y participando activamente en los encuentros, cursos y seminarios. Los sacerdotes y religiosas muestran idéntico estilo de vida sencillo y practican una convivencia permanente con el pueblo pobre; de allí que el *slogan* "Iglesia que es Pueblo" o el de "La Iglesia que nace del Pueblo" es, antes que cualquier tesis teológica, una realidad sociológica. Esto hace que la imagen de la Iglesia para estos campesinos e indígenas no sea la de una estructura o poder externo, sino la de la principal voz convocatoria que se hace oír en su realidad particular y vivida de marginados, voz que proviene, además, de personalidades revestidas del prestigio de lo sagrado.

En Chiriquí ha sucedido lo mismo aunque en menor grado. En las comunidades estudiadas los sacerdotes y religiosas están presentes en el mundo campesino, aunque no conviven con ellos en su propio medio como en el caso anterior. Han sido los agentes de su despertar y los que inspiran en ellos el deseo de superación. Igualmente los delegados de la palabra gozan del mayor reconocimiento y son líderes naturales de sus comunidades. Incluso la percepción del obispo es bastante positiva, aunque éste, Monseñor Nuñez, no vive la cercanía física del pueblo en el grado en que lo hace el obispo de Colón. Lo que parece ser determinante en la conciencia de pertenencia eclesial, también muy viva en las comunidades de la región, es la presencia regular en ellas de los miembros del equipo misionero, que convoca a las personas, crea instancias para que se expresen, los forman, los educan, celebran sus fiestas patronales, ayudan a solucionar problemas familiares, promueven sus proyectos económicos, dentro de un ambiente de fraternidad en donde se afirma como marco englobante de todas estas actividades la realización de la comunidad de amor según el designio de Cristo.

Esta comunidad primaria es percibida por sus miembros como articulándose en forma visible y orgánica con la institución eclesiástica, tal como ha sido definida en Colón, es decir, como comunidad de comunidades. Los representantes de la institución son los sacerdotes cercanos, y de vez en cuando el obispo, cuya presencia esporádica refuerza simbólicamente la identidad eclesial.

En un mundo en donde las instituciones oficiales, del gobierno, de la banca, de la empresa privada, son percibidas como ajenas, y en donde existe una clara conciencia de ser los últimos, los postergados,

los ignorantes e incluso los "viciosos", la institución eclesiástica que los agrupa enraizándose en ellos, pasa a ser integrada a la propia identidad. Los totalmente desvalorizados para los otros y para sí mismos, tienen posibilidad de revalorización. Aun más, esta valorización viene a ser consagrada nada menos que como parte esencial del designio de Dios que ha escogido a los pobres. Por lo tanto, mensaje religioso y valorización de los postergados caminan juntos, integrándose e interactuando en un espacio comunitario.

Este fenómeno de la desvalorización heredada y de la revalorización súbita del campesino gracias a su pertenencia a la Iglesia, es expresado muy claramente por los delegados de la palabra de Coclé que han sido entrevistados. Dice uno de ellos:

> Lo primero que debemos tener en cuenta es que nosotros somos hombres de campo que tenemos ese peso en cultura y formación, y no se nos puede contemplar como perfectos, ni ver en nuestro trabajo la exigencia como si fuéramos buenos oradores y expertos en organizaciones... Nosotros, lo que tenemos, es la riqueza de una fe y un deseo de extender el Reino de Dios, y lo hacemos como Iglesia y con gusto de convivir con otros hermanos una fe, sin ninguna clase de triunfalismo ni perfeccionismo... Como hombres de campo tenemos nuestros defectos, ¿por qué no?, tenemos también nuestras cualidades que ponemos al servicio de nuestra iglesia.

Otro se refería a su tarea como celebrador de la palabra:

> Se nos ha instruido que fue el Concilio Vaticano II el que aconseja las celebraciones de la palabra en áreas donde no puede llegar el sacerdote o un diácono. Pero el Concilio no entra en detalles de cómo debe ser esa celebración sino que es la experiencia de la vida de los hombres del pueblo, de campo, la que va marcando las pautas de esa celebración.

Parece ser generalizada la idea de que el encuentro de la Palabra de Dios con la experiencia de vida del campesino y del pobre se produce en el seno de la comunidad. De allí surge la vitalidad de la Iglesia, su fuerza. La Iglesia es para ellos, por lo tanto, un asunto de los pobres, pertenece a su propio mundo. Otro delegado de la palabra de Coclé lo expresa con mucha penetración teniendo en cuenta el significado de esta realidad para el conjunto de la Iglesia. Habla de:

> ... cómo la fe debe inspirar la realidad nuestra, y cómo nuestra realidad debe inspirarse en buscar soluciones en la Palabra de Dios. Teniendo en cuenta, pues, esta realidad, yo pienso que nuestro trabajo en el campo, viviendo nosotros constantemente las dificultades, los problemas y las angustias como hermanos de una misma cultura, nuestro trabajo no debe considerarse como una mera suplencia de la Iglesia, sino algo que pertenece a la esencia misma de la Iglesia, laicos comprometidos con su fe, y con esa fe deben iluminar una realidad. Afortunadamente la falta de sacerdotes nos ha ayudado a descubrir esto, y es más, si la fuerza de la iglesia está en la voz del

pobre, eso tiene que ser así. Porque nosotros pobres trabajando por la Iglesia y con la Iglesia somos un testimonio en el mundo de la presencia de Cristo. Como hombre pobre de la Iglesia, yo pienso y siento que el esfuerzo por educar al pobre debe ser más fuerte en la Iglesia, debe ser una preocupación escrupulosa de la Iglesia Jerárquica. Y al hablar de educar al pobre no hablo precisamente de colegios y escuelas porque hay muchas formas de llevar la educación al Pueblo de Dios. Yo diría que este trabajo nuestro es un camino de hermosas esperanzas para la Iglesia en el pobre...

No cabe, pues, la menor duda acerca de la identidad eclesial de las comunidades cristianas campesinas analizadas. Tampoco acerca de la exigencia implícita y explícita en ellas, para que la Iglesia como institución en la sociedad, y no sólo como la agrupación de las comunidades al alcance de la experiencia local e interactuantes entre sí, se conforme en correspondencia a la expectativa de encarnar la voz y la fuerza de los pobres. La identidad eclesial lleva aparejada además, una identidad social. Son los pobres, los últimos de la sociedad, los que han despertado a la posibilidad de tener voz y tener fuerza en la sociedad. Estos marginados, desvalorizados ante sí mismos, resignados a su suerte, no teniendo más aspiración que la mínima supervivencia individual o familiar, al pasar del aislamiento al encuentro y al intercambio reflexivo, iluminado por un mensaje convocador, recuperan una conciencia y una identidad que los había abandonado, volviéndolos capaces de autorreconocimiento, de autovaloración, y luego de una acción destinada a la superación de la condición de postergación.

Este proceso de regeneración de la iniciativa se manifiesta muy pronto en la práctica. Nos refiere un delegado de la zona:

Los delegados en mi comunidad nos dimos cuenta de que se iba a cometer una injusticia con un hermano, nos unimos, hablamos a la comunidad y nos presentamos ante la autoridad y logramos que se hicera justicia.

Otro entrevistado relata:

En nuestros campos había un trato no digno hacia la mujer. Con charlas sobre la dignidad humana, la insistencia de que somos hermanos e iguales ante Dios, el trato de los hombres hacia la mujer va cambiando poco a poco. Las mujeres nos ayudan mucho en la comunidad en la evangelización .

Y un tercero, al ser interrogado sobre el tema dice:

En mi comunidad se ha logrado un acercamiento a los diferentes grupos existentes para mejorar y resolver los problemas comunitarios, de hecho se han construído aulas escolares, capillas, acueductos, tenemos grupos de personas unidas para mantener tiendas, ayuda mutua entre las comunidades".

En realidad, ha surgido un nuevo estímulo para el autodesarrollo, para aprender a vacunar animales, desparasitar, conocer enfermedades y adquirir otras habilidades agropecuarias.

La comunidad eclesial le ha dado la voz al pobre, le ha inyectado confianza en sí mismo, los ha unido entre ellos, creando de este modo, las condiciones para el surgimiento de una confianza en la "fuerza de los pobres". Esta identidad social recuperada puede constituirse en la base de un futuro movimiento regenerador originado en la autoconciencia popular.

3. EXPERIENCIAS ACTUALES DE LA PASTORAL URBANA

Hemos dicho que antes de que la Iglesia iniciara un esfuerzo de presencia y de evangelización entre los campesinos panameños, ya se había empezado a desarrollar en sectores suburbanos de Ciudad Panamá una acción pastoral que sería pionera no solamente en el país, sino que marcaría la línea de renovación y del compromiso de la Iglesia con las masas marginadas de las ciudades centroamericanas. La inspiración de los sectores que comienzan el trabajo en San Miguelito, de integrar la evangelización con la concientización y promoción social, así como la metodología de acción comunitaria, proporcionarán los elementos originales y fundamentales para un modelo de pastoral popular que será luego aplicado en Nicaragua, en El Salvador, en Guatemala, y que orientará ciertas iniciativas en Costa Rica.

Una caracterización con base en los rasgos principales de esta experiencia fue ofrecida en el capítulo anterior. Nos corresponde ahora ampliar esta información dando cuenta de las modalidades seguidas en su implementación, así como también de los conflictos y contradicciones que una pastoral de movilización popular suscita. Veremos que en ella se conjugan distintos aspectos de la vida social y religiosa de los pobladores de estos barrios emergentes en la periferia de una ciudad en expansión, conformando una amalgama de pensamiento y de actividad de indudable capacidad dinamizadora. Entre estos aspectos tenemos la afirmación de la familia, en proceso de descomposición, o al menos amenazada por las nuevas condiciones que deben enfrentar emigrantes o precaristas procedentes en buena parte de zonas rurales; la conformación de una comunidad eclesial, más amplia que la familia, como factor de unificación y agrupación en torno a un mensaje religioso que reorganiza el sentido profundo de la existencia; y la convocación a la lucha para conseguir mejores condiciones de convivencia humana y social, lo cual impulsará la acción social y política. Estos elementos se ponen en acción desde que los sacerdotes norteamericanos llegan a instalarse a San Miguelito.

Al constituir esta experiencia un antecedente indiscutido de la pastoral popular urbana de la actualidad, nos parece interesante recoger

muy brevemente las principales líneas de trabajo que cristalizan en la década de los sesenta.

3.1. La originalidad de San Miguelito

Dijimos en un momento que al llegar los sacerdotes norteamericanos a San Miguelito no traían planes o programas previamente elaborados como para ser sometidos a prueba. El "experimento" de San Miguelito se fue gestando poco a poco, en la medida en que se fueron aplicando dos principios fundamentales, y asumiendo sus consecuencias tanto en lo referente a la conformación de una nueva comunidad eclesial, como en lo que respecta al compromiso con la gran comunidad del barrio que muy pronto se presenta como ineludible. Estos principios son: el sumergirse en la realidad cotidiana de esta población pobre, incorporando su estilo de vida, sus problemas y sus desafíos; y el formar líderes o responsables entre los propios pobladores para que vayan asumiendo iniciativas tanto en lo interno de la comunidad eclesial, como en lo externo o social.

La aplicación de estos grandes criterios básicos lleva al desarrollo de ciertas prácticas que se institucionalizan y se reafirman progresivamente, conformando un método pastoral. Entre estas prácticas tenemos las siguientes:

a) *La encarnación del equipo:* Inicialmente se trata de un equipo de tres sacerdotes, a los que se agregan muy pronto un grupo de religiosas norteamericanas y laicos nacionales y extranjeros. Este equipo busca una identificación máxima con la población privilegiando la opción por el pobre. Celebran sus primeras reuniones en algún local improvisado o bajo un toldo. Viven en el barrio compartiendo la vida de la gente. Visitan las casas conociendo a las personas, a las familias, e interiorizándose de los problemas que los afligen. Se practica el diálogo como vehículo de mutua comprensión y de mutua confianza. Al año de estar allí apoyan plenamente la protesta popular por la masacre perpetrada en 1964 por la Guardia Norteamericana de la Zona del Canal contra los patriotas panameños. Las visitas a las casas, una vez ganada la confianza, estarán orientadas a conformar grupos de reflexión mediante la reunión de varias familias o personas interesadas en una mayor profundización de la fe cristiana. Lo que posteriormente se llamará "el visiteo", será una pieza importante de un trabajo pastoral que rompe con la práctica tradicional del sacerdote que permanece en su parroquia a la espera de que los fieles, movidos por sus hábitos tradicionales, se acerquen a participar de los servicios religiosos.

b) *Las luchas comunitarias.* Desde el momento en que se comparte la realidad y se conversa acerca de los problemas comunitarios, surgen iniciativas para materializar reivindicaciones que obedecen a la satisfacción de las necesidades más básicas. Antes de un año de instalados

los sacerdotes en el barrio, nace el grupo denominado "Hombres Cristianos de San Miguelito", que asume responsabilidades en las luchas comunitarias por el agua, la luz, el trazado de las calles, la vivienda, las escuelas, la salud, la recreación sana y el combate de los vicios (alcohol, prostitución). Además de las luchas comunitarias, la comunidad alienta y apoya las actividades económicas asociativas que surgen, como cooperativas y diversos grupos de trabajo. Optar por los pobres significa desde el comienzo, optar por las luchas de los pobres. Evangelizar e impulsar la liberación de las condiciones infrahumanas de la población pobre, son dos aspectos íntimamente ligados de un mismo movimiento.

c) *Los cursos de formación.* Constituyen parte decisiva de la estrategia pastoral. Se trata de superar los contenidos de una religiosidad popular entendida como alienante, evasiva y de corte mágico (subordinación a poderes superiores), para promover una fe comprometida con la superación humana y fuente de sentido para ella. Estos cursos iniciales se llamarán los "Cursos de la Familia de Dios". Por lo general, se imparten durante un fin de semana de trabajo intensivo, convocándose a los que han mostrado mayor iniciativa. La selección de los participantes privilegia a los adultos, sobre todo a los hombres, que pueden ser fermento de expansión del trabajo evangelizador. Entre los temas estructurantes tenemos los siguientes:

—La familia, matrimonio cristiano, el sexo, el alcoholismo, el machismo y la dignidad de la mujer. Los problemas son enfocados desde una ética cristiana correspondiente con el mensaje evangélico.

—La realidad nacional, la situación vivida en los barrios, confrontada con "el ideal cristiano", y entendida como un "reto" para la acción de los cristianos.

—Las conversión o el cambio de actitud para salir de una situación de pecado y para cambiar tal situación de pecado existente; el echarse a caminar o convertirse, se lo concibe como incorporación al plan de Dios en la historia que se desarrolla desde Abraham, que culmina en Cristo y se prolonga hacia la actualidad.

—Realidad y significado de Cristo, su palabra, su muerte y resurrección, y su actualización en la comunidad que da pasos constantes para salir (pascua) de la situación de pecado; la eucaristía como celebración de esta entrega.

—El compromiso personal para realizar el plan de Dios en la propia realidad.

Para elaborar la metodología de estos cursos se adaptaron otros provenientes de movimientos renovadores del momento como eran los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano. Sin embargo, la temática y la orientación se centró en la realidad social y humana vivida en el barrio. Es esta integración de la realidad lo que

permite una posterior dinamización de la fe cristiana hacia una práctica. Esto revela que a pesar de la utilización de las metodologías ya probadas en otros cursos, lo que se hace en San Miguelito es introducir contenidos que transmiten otra teología, u otra comprensión de la fe cristiana y de su papel en el mundo.

d) *Las comunidades locales o eclesiolas.* Antes de que se hablara de comunidades de base, se inicia en San Miguelito la agrupación de los cristianos en unidades de 20 ó 30 personas, para la lectura bíblica, la reflexión sobre la realidad, y la formación cristiana de los participantes. El trabajo pastoral se irradia a distintos sectores, y se profundiza por el intercambio personal que estas comunidades fomentan. Denominadas eclesiolas, se entienden a sí mismas como las células base de la Iglesia; en consecuencia, a esta última se la empieza a percibir como construyéndose desde la base, desde el pueblo. Pero además de formar parte de un cuerpo mayor como la Iglesia, estas comunidades no están aisladas en términos de su organización local, sino que conforman algo como un movimiento cristiano de San Miguelito, un grupo muy dinámico, con mucha capacidad de convocatoria, con intensa práctica de reflexión y análisis crítico, y con una proyección abierta a un trabajo comunitario que se les presenta como un desafío de la efectividad o verificación de su fe. La creación de comunidades locales, además de favorecer una mayor profundidad en la reflexión y convicción personal, consolida el arraigo y la identidad barrial o sectorial del grupo, así como su capacidad de liderazgo. Complementa la acción de los cursos y la proyecta difundiéndola en el medio.

e) *La responsabilidad de los laicos.* El otorgar responsabilidades a los laicos se presenta muy pronto como un rasgo muy novedoso de esta pastoral. Al año de estar instalados los sacerdotes en el barrio, y en el momento de iniciarse la misión general que realizan, un laico predica en la Misa del Domingo. Este gesto es visto en el país como algo revolucionario; simboliza la orientación que preside el trabajo, de desclericarizar la Iglesia y de construirla desde la base. Los cursos perseguirán el objetivo de capacitarlos para el ejercicio de ministerios o servicios y para el liderazgo en las comunidades locales. La participación activa de hombres y mujeres del barrio, favorecerá tanto la incorporación de la problemática real en la reflexión de la Iglesia, como su proyección hacia las tareas sociales. La Iglesia ya no será un órgano aparte de la sociedad local, sino que el ejercicio de responsabilidades en la comunidad eclesial alentará la responsabilidad social. Es así como se explica que muchas de las iniciativas de lucha de la población serán lideradas por estos hombres y mujeres formados en el movimiento cristiano de San Miguelito.

f)*La proyección política.* Si en el mensaje religioso se ha insistido en la necesidad de transformación de la sociedad, y esto como participación activa en el Plan de Dios para el mundo, las tareas sociales que

la comunidad emprende tendrán también, necesariamente, una significación política. Esta politización de hecho ya está dada por la naturaleza de tareas sociales tales como la lucha por el agua, la pavimentación de las calles, la luz, la salud y la educación, luchas que involucran a los poderes públicos y al Estado. Por lo tanto, evangelización, con los contenidos arriba mencionados, proyección social y politización, se encuentran indisolublemente unidas en el despertar de una conciencia religiosa que valoriza la acción del hombre respecto a sus semejantes y en la historia. La propia vitalidad del movimiento vecinal la lleva a trascender el ámbito local, reafirmando la necesidad del cambio de la sociedad. Ahora bien, dado que este cambio se lo concibe como promovido por el pueblo mismo y no por los políticos tradicionales, la comunidad fomenta la creación de una instancia de formación de dirigentes y de su movilización para la participación en las tareas de reformas sociales. En 1967 se forma el Movimiento de Unificación Nacional, Desarrollo y Orientación (MUNDO), concebido e inspirado en el despertar social promovido por la parroquia, pero independiente de ella, a fin de no incurrir en el riesgo de clericalización de la acción política. La conciencia política, por otra parte, se manifiesta activamente en 1968 cuando se da el Golpe de Estado que lleva a Torrijos al poder. La comunidad cristiana de San Miguelito participa en las manifestaciones callejeras de repudio al golpe. Luego, la relación con el gobierno de Torrijos se volverá muy problemática. Este Jefe de Estado intenta capitalizar la movilización popular originada aquí, la más intensa de Panamá, tomándola como modelo de participación y generalizable para el resto del país, poniéndose a la cabeza de ella y pensando institucionalizarla políticamente. La reacción de la comunidad ante esta tentativa, manifiesta la madurez alcanzada por muchos de sus miembros. El padre Mahon, todavía líder del movimiento, es partidario de un entendimiento y convergencia con el gobierno, a fin de salvar y conservar lo ya logrado. Un importante sector del mismo no desea el apadrinamiento gubernamental de la experiencia, criticando vivamente al sacerdote y reprochándole una falta de fe en el pueblo. Torrijos llega a menudo a la Misa, en helicóptero o rodeado de guardias. Esta vigilancia de la parroquia, que a veces obstaculiza el libre acceso de los vecinos a ella, no es aceptada por buena parte de la comunidad. Mahon y Torrijos devienen buenos amigos, el oficialismo empieza a canalizar las iniciativas de la comunidad, para luego incorporarlas en la nueva modalidad de participación política promovida por el régimen. La autonomía de la comunidad en su proyección social se resiente gravemente, perdiéndose el dinamismo que la había caracterizado en sus primeros seis años. La desaparición del padre Gallego en 1971 enfría, por fin, las relaciones entre Torrijos y el padre Mahon, pero el movimiento ya se encuentra suficientemente institucionalizado dentro de los esquemas gubernamentales.

g) *Las relaciones con la Jerarquía de la Iglesia.* En la misma medida en que el movimiento se vuelve crítico y activo en política, buscando la independencia de la acción popular, se vuelve problemático para la Iglesia Jerárquica. Dijimos antes que el obispo Clavel apoya decididamente la iniciativa pastoral. Incluso él visita a menudo la parroquia y, a juicio de informantes directos del barrio, mantiene una relación cordial y familiar con sus miembros. En 1965 ya se ha formado en la parroquia un Instituto Pastoral para sacerdotes deseosos de una formación teológica y metodológica para su acción en medios populares latinoamericanos. En este se combina el estudio, la observación, la práctica pastoral y la oración en común. Tanto el Instituto Pastoral como el modelo de San Miguelito logran un cierto reconocimiento internacional. Se proyecta, además, a la realidad panameña a través de misiones que salen de San Miguelito hacia otras regiones (Chiriquí, Coclé, etc.). El área atendida por el equipo se expande mediante la creación de varias parroquias en el sector, lo que configura en 1971 el Vicariato de Oriente bajo la responsabilidad del padre Mahon como Vicario. Estos hechos nos llevan a verificar el pleno reconocimiento y respaldo que encuentra el movimiento en la Iglesia como institución. Sin embargo, las tensiones y conflictos no se dejan esperar. Ellos son del siguiente tipo:

—en primer lugar, surgen tensiones internas que se reflejan en la entrada y posterior retiro de sacerdotes, religiosas y laicos; la participación popular y el encuentro de opiniones y orientaciones diversas suscita discrepancias e incompatibilidades en algunos; el ejercicio de una real democracia popular es casi necesariamente conflictivo;.

—las acusaciones contra el movimiento de San Miguelito no se dejan esperar; ya en 1968 algunos obispos de la Conferencia Episcopal Panameña las formalizan, versando sobre aspectos doctrinales que a su juicio la experiencia pastoral ha desestimado, tales como la predicación del infierno o la devoción a la Virgen María; estas acusaciones serán recurrentes, pero dejarán el terreno doctrinal para volverse políticas: el cargo contra el equipo de San Miguelito será, más adelante, el de ser un grupo de activistas comunistas;

—la incorporación de los laicos a servicios y ministerios de la Iglesia, actualizará muy pronto el tema de la ordenación de diáconos casados, cuestión ya legitimada teológicamente; la comunidad presenta anualmente desde 1966 a sus candidatos para el diaconado, los que serán sistemáticamente rechazados hasta 1977, cuando las relaciones con la jerarquía son más frías y la desilución ha cundido en las filas de la comunidad;

—la actitud desenvuelta y muchas veces crítica de muchos miembros de la comunidad, no siempre es bien aceptada por los

dirigentes eclesiásticos; el estilo autoritario del arzobispo Mc Grath es, según miembros de la comunidad entrevistada, incompatible con la actitud clara, franca y crítica de los cristianos sanmigueliteños; éste se ha retirado algunas veces de reuniones con la comunidad, declarando en una oportunidad que no se consideraba obispo de San Miguelito;

—la temática de la solidaridad con los cristianos centroamericanos ha agudizado aún más estas tensiones, dando pie a las acusaciones contra los sacerdotes de hacer política, que emanan de dirigentes eclesiásticos, de sectores cristianos no populares y de agrupaciones políticas de la burguesía o directamente empresariales.

Este conjunto de rasgos nos muestran el surgimiento de una práctica pastoral a mediados de la década de los sesenta que contiene los elementos esenciales para que, dentro de un medio social compuesto por un semiproletariado urbano, en su mayoría inmigrante del campo —viviendo en condiciones de privación de un elemental equipamiento urbano—, heterogéneo, desarticulado y sin identidad social, se conforme una comunidad congregante y convocadora. Esta comunidad está animada por la interiorización de un mensaje religioso afirmador de la dignidad humana y de la responsabilidad en la creación de una convivencia conforme a los dictados del amor. El mismo mensaje le exige que se proyecte como un movimiento transformador del medio social en que vive, con plena conciencia de ser portador de un proyecto popular constitutivo de una nueva Iglesia, crítica y activa, que debe actuar como fermento de transformación de la sociedad panameña.

Resulta de mucho interés constatar que en un medio suburbano, conformado como un aluvión de inmigrantes de distintos lados, que han perdido sus raíces y se ven obligados a subsistir en una lucha individual por la vida, la tarea primera parece ser la de conformar una comunidad, es decir, crear una instancia que congrega y convoca y que cumple el papel de proporcionar una identidad. Esta parece ser una función necesaria para el tránsito de una actitud de pasividad a una de actividad y responsabilidad. Conjuntamente, este llamado a construir una comunidad no puede pasar por alto la acción de fuerzas disolventes en estas aglomeraciones suburbanas, como son el alcoholismo, la prostitución, la vagancia, con sus consecuencias de desarticulación familiar. La pastoral comienza, justamente, por reafirmar la familia, por reconciliar al marido con la esposa y llamarlos a ser juntos los sólidos puntales de la construcción de una convivencia humana mejor en el barrio, sin lo cual la vida familiar tampoco puede desenvolverse plenamente. Nace, entonces, el espacio que reúne a las familias, a hombres y mujeres, para que revisen su propia realidad a la luz de una palabra de Dios que les propone un ideal de existencia.

Pero la afirmación de la familia no tiene nada que ver aquí con lo que sucede con otros movimientos religiosos portadores de una

"ideología familista" eminentemente burguesa e individualista, que ve la solución de todos los problemas en la autodefensa cerrada de la unidad familiar. En un medio suburbano disgregante, la solidez familiar parece favorecer la integridad de hombres y mujeres para asumir responsablemente las tareas indispensables que trascienden la familia. Se trata de fortalecer a las personas en las distintas dimensiones de su vida. Las familias naturales son el referente de lo que se denomina la "Familia de Dios", los llamados a poner en obra el plan que Dios tiene para sus hijos. Es así como surgen los cursos de la Familia de Dios, cuyos contenidos ya hemos expuesto, y que combinan elementos como el análisis de la realidad, el alcoholismo, machismo, dignidad de la mujer, sexualidad, con el estudio de la realidad social vivida y nacional, y con la reflexión sobre el mensaje bíblico y su llamado para poner en práctica el plan de Dios para la humanidad. A través de estos elementos es como se confronta la vida real con la vocación religiosa.

Por otra parte, y tal como lo hemos señalado en las experiencias campesinas, el mensaje religioso convoca a una comunidad transmitiendo a sus miembros una conciencia de ser los elegidos, los privilegiados por Dios para participar de una vida revestida de la mayor dignidad, al mismo tiempo que para colaborar con él en la conformación de una convivencia humana que debe comenzar en el barrio, por la transformación de las condiciones imperantes que niegan esa misma convivencia. Esto hace que estos hombres y mujeres más conscientes de los valores de la vida humana, se pongan a la cabeza de las tareas y luchas de transformación concreta, iniciando o impulsando un movimiento de crítica y de cambio. El movimiento cristiano de San Miguelito se convierte, en efecto, en el núcleo más dinámico del distrito, fuente de iniciativas orientadas a incorporar al conjunto de la población a la obra de mejorar las condiciones de vida: luchar por la vivienda, el agua, la luz, las calles, el transporte, la salud, la educación. Como ya observamos, esta lucha se proyecta hacia la política nacional con el ánimo de hacer presente ante los poderes sociales la visión y la aspiración popular, y para luego colaborar en la construcción de una sociedad desde la perspectiva del pueblo.

Esta actuación permanente en variadas luchas, la práctica de animación y de organización de la iniciativa popular, todo ello iluminado por una visión religiosa de estar llevando a cabo una labor sagrada, como es la actualización y realización del plan de Dios, le confiere a la comunidad una confianza y seguridad que acrecienta su espíritu crítico y consolida su autonomía como movimiento popular. No es de extrañar que se opongan a la instrumentalización del propio movimiento por las autoridades políticas y que reprochen al padre Mahom, partidario del apadrinamiento de aquel por Torrijos, de no tener suficiente confianza en la fuerza del pueblo.

El mismo fenómeno se comprueba en el comportamiento de la comunidad ante la autoridad de la Iglesia. La madurez y criticidad de

la comunidad se muestra aun más sólida en el campo religioso, desde el momento en que tiene plena conciencia de estar conformando una nueva iglesia, o una nueva forma de ser Iglesia, que nace del pueblo y congrega a los pobres. La autoridad eclesiástica, sin ser cuestionada, es despojada de su frecuente aureola sacral e inhibidora de la crítica. Por otra parte, la expectativa de reconocimiento de los ministerios que consagran los servicios realizados por los laicos —y que la ordenación de diáconos casados de la propia comunidad debería satisfacer—, se ve continuamente frustrada. Ello explica el distanciamiento respecto de una jerarquía que verbalmente proclama la participación de los laicos, pero que en fondo parece temerla cuando esos laicos no son puramente apéndices jerárquicos sino que muestran sus convicciones y su autonomía en el manejo de la comunidad.

Ahora bien, habría que precisar que esta criticidad e iniciativa de la comunidad, que ciertamente debe generar conflictos internos y con la jerarquía eclesiástica, no es una particularidad de San Miguelito que por alguna determinada circunstancia pudiese haber devenido en una comunidad díscola o insubordinada. Su conciencia y comportamiento en este punto se fundamenta en una nueva visión de la Iglesia, entendida como una comunidad de creyentes, activos en la encarnación y difusión del mensaje religioso en su propia realidad, es decir, como una comunidad "apostólica", dotada de ministerios y responsabilidades ejercidos por sus miembros y reconocidos por ella misma. Esta conciencia de constituir una comunidad apostólica contiene al menos dos elementos de mucha importancia teológica y práctica: la externalización autónoma en el medio que la circunda, y en donde ella ejercita su misión de anuncio del Reino o del plan de Dios y de construcción de una convivencia humana acorde con esta voluntad divina, instaurando el dinamismo social que hemos observado; y en segundo lugar, un reconocimiento vigilante y reflexivo de la autoridad eclesiástica, la que se valoriza en tanto "ministerio" o servicio en función de la comunidad, y que por lo tanto no acepta de parte de aquélla una simple imposición por vía de autoridad, sino que demanda como mecanismo de legitimación el reconocimiento por la propia comunidad, la instancia de destino y razón de ser de todo ministerio.

La importancia sociológica de esta concepción teológica y de su interiorización en una práctica religiosa y social será enorme como germen de construcción de la iniciativa popular. Sin embargo, por la acción de factores de distinto orden, esta iniciativa no se desarrollará en forma lineal y acumulativa dando lugar a la formación de un movimiento popular, tal como estaba en las mentes de los miembros de la comunidad, conscientes de ser protagonistas de un proceso de transformación de la realidad panameña. Después de funcionar satisfactoriamente durante unos ocho años, la experiencia de San Miguelito encuentra obstáculos internos y externos para su desenvolvimiento, que

sin ahogarla, la obligarán a una transformación como respuesta a nuevas condiciones sociales, políticas y eclesiásticas. Tres factores habría que tomar en cuenta al respecto:

1— El cambio en la composición social interna de los nuevos barrios y sus efectos para la movilización popular: en efecto, como resultado de las luchas de la comunidad, se mejoran sustancialmente las condiciones de vida; después de diez años las luchas no revisten la urgencia de los primeros tiempos; el equipamiento comunitario (calles, transporte, escuelas, electricidad, etc.) y las mejores introducidas en la vivienda valorizan la propiedad; algunos sectores se convierten en barrios de trabajadores de mayor poder adquisitivo o de capas medias; los más pobres emigran a nuevos barrios periféricos; la pobreza por otra parte, se esconde en el interior de las casas y se privatiza; el dinamismo social y la capacidad de lucha decaen; sectores de San Miguelito dejan de ser un medio suburbano en el que todo está por hacerse.

2—Los efectos de la institucionalización de la organización popular al interior de los canales político-burocráticos que el reformismo populista establece; el partido oficial organiza la representación popular y el partido del pueblo acepta la institucionalización integrándose a ella; las influencias políticas y la dependencia de los mecanismos burocráticos para la solución de los problemas de la comunidad aminoran la capacidad de movilización de la base; estas influencias y estos mecanismos colaboran en la transformación social de los barrios.

3—La dificultad de la autoridad eclesiástica para acompañar y responder a la iniciativa de la comunidad cristiana; la negativa a aceptar los candidatos a la ordenación de diáconos es un indicador de cierta desconfianza en la capacidad y autonomía de la comunidad cristiana; la independencia y espíritu crítico de ésta no siempre predispone al acompañamiento pastoral a una autoridad religiosa que, siendo teóricamente positiva ante la idea de una transformación eclesial y pastoral, se muestra directivista y verticalista para dirigir y controlar el proceso de cambio.

Es así como la experiencia de San Miguelito pierde su dinamismo primitivo transformándose y depurándose internamente. Sin embargo, el "espíritu" que la ha conformado se expande y llega a nuevos barrios periféricos en donde se pondrán en ejecución prácticas pastorales inspiradas en el modelo ya probado. Esta expansión está relacionada con la creación de nuevas parroquias en el Vicariato de Oriente, algunas de las cuales presentan características sociales similares a las del primitivo San Miguelito; estos serán nuevos barrios suburbanos en formación y las condiciones para esa pastoral dinámica estarán dadas. En estas nuevas parroquias los dirigentes de San Miguelito asumirán

roles de liderazgo, dando cursos, colaborando en la organización y reflexionando con los consejos pastorales en formación. Serán la base de la articulación de una red de comunidades cristianas populares.

3.2. La experiencia pastoral actual en San Miguelito

De entre las parroquias situadas en el distrito de San Miguelito estudiamos una, la única del sector que actualmente desarrolla una pastoral en la línea de las experiencias anteriores, y cuyo párroco se formó en el equipo pastoral cuando se encontraba en plena actividad. Es la parroquia llamada Cristo Hijo del Hombre.

Ella comprende ciertas áreas diferentes, entre las que destacan claramente dos: Villa Guadalupe y La Pulida. La primera de éstas representa el sector más conocido y de mayor antigüedad; incluye doce sectores en los que se desarrolló el intenso trabajo pastoral iniciado en los años sesenta. Predominan aquí las viviendas unifamiliares y los multifamiliares (de 5 pisos como promedio y 10 a 12 familias por piso). Este sector fue parte de un proyecto habitacional más amplio y ambicioso iniciado al principio de los años sesenta en San Miguelito por el gobierno nacional a fin de dar soluciones al grave problema habitacional. Los precios de las viviendas en esa época permitían su adquisición por parte de familias de recursos escasos. Actualmente la propiedad de una vivienda digna es inalcanzable para la clase trabajadora. Los antiguos propietarios que quedan han podido agregar anexos en sus casas, de manera que la mayoría no responde a su modelo original.

La segunda área es la denominada La Pulida (por el nombre de la finca en donde se instaló la gente) que cuenta actualmente con unos seis sectores pastorales. Nació mediante la ocupación de tierras por parte de familias pobres venidas del interior del país, que fueron formando conglomerados en terrenos que pertenecían a un par de familias de la burguesía. Con el paso del tiempo, el gobierno tuvo que buscarle solución al problema gracias a la presión de las familias, negociando con los dueños de la tierra. Actualmente las familias ya están ubicadas en sus respectivos lotes aunque todavía deben estar atentos y luchando por su legalización definitiva. Es el área más empobrecida de la Parroquia. Ella también ha sido intensamente atendida por una acción pastoral de años.

Estas dos grandes áreas están separadas por una gran extensión de tierras que pertenecen aún a una familia acaudalada y en la cual mantiene unas cuantas unidades de ganado. Alrededor y entre las dos áreas mencionadas, van surgiendo nuevas urbanizaciones. Algunas de ellas, son construidas por el capital privado, y otras con participación estatal. Las primeras, obviamente, resultan bastante más caras. En

ningún caso existe planificación de la vivienda para familias pobres. Los servicios comunales para las áreas pobres y las áreas de "gente acomodada" muestran todas las diferencias que pueden esperarse.

La Parroquia tiene facetas muy diversas pues reúne a sectores sociales diferenciados. Lejos ha quedado la época en la que masas humanas empobrecidas se fueron instalando en el área a través de diversos medios (legal, ilegal). Es así como en unas áreas prevalece ahora una clase media baja (maestros, profesores, oficinistas, etc.), mientras que en las otras son asalariados: obreros de la construcción, de fábricas, de almacenes, subempleados, desempleados.

La situación de la clase trabajadora se ha agravado en el presente en comparación con quince años atrás. Ha subido enormemente el costo de la vida, los aumentos salariales no son ni frecuentes ni acordes con las necesidades de la gente. Las leyes del trabajo en la actualidad no responden a la gravedad de la situación. El Código Laboral de 1972 favorecía en cierta forma al trabajador, pero recordemos cómo fue bloqueado posteriormente por parte de los empresarios, con lo que las defensas de los trabajadores han quedado extraordinariamente reducidas. Los ingresos que la gente pobre percibe no responden a las necesidades básicas de sus familias en esta área. En un elevado porcentaje las clases populares viven en forma infrahumana, debiendo enfrentar el alto costo de la vida, la zozobra y las preocupaciones por la comida, la salud, la educación, el transporte, etc.

Los niveles de educación también son bajos. En un tiempo se construyeron escuelas primarias y secundarias en el área, pero ya hace muchos años que no se amplía la infraestructura educacional mientras la población sigue creciendo. Hay un considerable porcentaje de niños y jóvenes que no van o que desertan de la escuela, siendo el principal motivo la situación económica de la familia, con sus efectos de desnutrición, debilidades, pereza, falta de interés y de concentración en los alumnos. A ellos se suman los problemas de integración familiar en muchos casos, y por lo tanto, la falta de apoyo a la juventud, que se vuelve un sector muy difícil en estos medios urbanos. Pero el propio sistema de enseñanza influye en la deserción escolar. Muchos docentes no comprenden la situación que vive el pueblo pobre; los contenidos y métodos empleados no responden a las aspiraciones de superación existentes, sino que reafirman la sumisión y la integración a un sistema que no ofrece estímulos de ninguna clase para la juventud.

El acceso a los servicios de salud ha mejorado bastante con la progresiva urbanización del sector: existen centros de salud y una policlínica del Seguro Social. Pero de todos modos ya resultan escasos debido al aumento de la población. En algunas áreas estos servicios no son satisfactorios: sus pobladores deben recorrer largas distancias para conseguirlos, siendo el transporte no siempre regular y muy caro para el bolsillo del pobre.

Respecto de la vivienda, la heterogeneidad es muy grande. Existen casas bastante buenas para una familia promedio, de cinco personas. Por lo general son de cemento, bien hechas, con espacios aprovechables para anexos y ampliaciones. Pero en la mayoría de los casos son muy deficientes: el hacinamiento es generalizado en muchos barrios. En áreas de poblamiento más reciente, los habitantes, precaristas en gran número, han ido construyendo poco a poco y en forma rudimentaria sus casas de material de corta duración: zinc viejo, maderas desechadas, bloques, algo de cemento, etc. En consecuencia, y pese a la transformación de algunos barrios, el problema de la vivienda sigue siendo muy grave en amplios sectores populares, obligados a vivir en casas muy estrechas y sofocantes.

En el plano del transporte hacia el resto de la ciudad de Panamá, la situación también ha mejorado mucho gracias a las luchas de la población. Pero los problemas subsisten en los barrios más apartados o de formación más reciente. En algunos de estos sectores es el transporte una de las reivindicaciones principales de la comunidad, afectando a los trabajadores, estudiantes, amas de casa, etc. En algunas áreas, la gente debe caminar de veinte a treinta minutos desde la parada más cercana a la casa.

La situación laboral existente en las áreas estudiadas es también muy heterogénea, siendo ésta otra característica general de los barrios populares de las grandes ciudades. Existen empleados ligados a los sistemas de servicios de las transnacionales que dominan la economía panameña, como son los servicios financieros, comerciales, transporte, almacenaje y los de múltiples empresas a ellos ligadas. Hay empleados del comercio local y trabajadores de distinto orden, como obreros de fábricas y trabajadores de la construcción. Pero uno de los problemas más graves que se presentan es el desempleo o el empleo ocasional, con su secuela de estrecheces y tensiones bien conocidas. El denominador común es la depresión salarial y su insuficiencia para enfrentar el elevado costo de la vida. El salario predominante para una buena cantidad de trabajadores oscila entre 150 y 200 balboas sin que se pueda apreciar una tendencia significativa al alza, debido a las restricciones impuestas a la organización obrera y al predominio de los intereses patronales en las instancias de formulación de la política económica.

Al nivel de los barrios, la presencia de la organización sindical es bastante restringida. Las luchas sindicales y las reivindicaciones laborales en general se emprenden en las fábricas y ocasionalmente repercuten en el ámbito vecinal mediante las movilizaciones o manifestaciones callejeras. La presencia de la problemática propia de los barrios, se ha debido, muchas veces, a la reflexión e iniciativa de la comunidad cristiana, que distribuye cierta información, suscita el análisis de la realidad y agita la temática de la solidaridad con los

movimientos de las capas más desheredadas de la población panameña: los obreros, los campesinos, los indígenas.

Actualmente los niveles de conciencia social predominantes en el barrio son bastante bajos. Los pobladores guardan un recuerdo épico de sus luchas por las reivindicaciones indispensables en los tiempos de instalación y desarrollo del complejo urbano, pero tales luchas son evocadas como algo del pasado. La percepción que se tiene de la vida política es algo similar a la que reina en el campo. Se han formado las Juntas Locales y las Asambleas de Representantes. Existe presencia del Partido Revolucionario Democrático y otras agrupaciones que agitan el ambiente en tiempos electorales haciendo las promesas de siempre. Pero estas actividades son resentidas como algo ajeno al mundo de los pobres. La política es para ellos algo sucio, corrompido, que sirve para el ascenso social de algunos dirigentes.

La radio, televisión y prensa juegan el papel también bien conocido de conformar conciencias consumistas y conformistas. Proporcionan una entretención evasiva en donde el sensacionalismo (crímenes, robos, accidentes) y el deporte, sobre todo el box, alimentan los temas de conversación. Si alguna conciencia social emana de los medios de comunicación colectiva, se restringe a la afirmación nacionalista frente a la omnipresencia colonialista norteamericana.

En síntesis, la conciencia social está muy poco desarrollada. Existe la memoria de las luchas pasadas y la predisposición para emprender nuevas ante coyunturas o situaciones de urgencia. Pero en torno a ellas no se llega a profundizar sobre las raíces de las injusticias padecidas por todos los pobres, ni sobre quienes son los responsables o quienes pueden ser los agentes sociales que pueden ayudar la reivindicación popular. El culpable de la situación tiende a ser para muchos el gobierno actual, frente al cual predomina una actitud fatalista, pues "así es la política". Saben que son pobres, que la vida es dura, que existen ricos y poderosos, pero difícilmente se avanza hacia la percepción de que tiene que haber un cambio social que mejore la situación. Probablemente sea la comunidad cristiana la única instancia grupal del barrio en donde se desarrolla una cierta conciencia de clase empobrecida, que merece justicia porque la vida que lleva la mayoría no es humana. Allí también se va tomando conciencia sobre la existencia en Panamá de otros grupos humanos que enfrentan grandes problemas e injusticias, que emprenden luchas y que si no alcanzan el éxito deseado es porque el país está controlado por el imperialismo.

Pese a la decadencia respecto de la movilización popular lograda por la actividad pastoral en años anteriores, el trabajo de la parroquia sigue siendo intenso y orientado a una evangelización y concientización integral en vista de una acción liberadora. Pasamos a continuación a analizar esta actividad y organización pastoral.

Las programación pastoral de la Parroquia incluye la celebración de los sacramentos. Se tiene como objetivo general para su celebración

el que expresen la vitalidad de la fe y generen compromiso de integración en el proceso de transformación de la comunidad. En este sentido, se pone particular atención al conocimiento del plan de Dios para el mundo, a la toma de conciencia sobre la realidad que vive el pueblo panameño, particularmente al marginado del campo, las montañas y las ciudades y a la profundización de la Palabra bíblica leída como la interpelación de Dios en el concierto de la historia.

La eucaristía es celebrada una vez a la semana, cada domingo, para todas las comunidades. Se insiste en ella como momento comunitario y expresión de la vida del pueblo en sus esfuerzos por hacer más humana la vida. En el transcurso de la semana se la celebra también en algunos grupos en sus sectores o en el Centro Parroquial, según solicitudes respondiendo a momentos particulares. Los bautizos, luego de previa aunque breve preparación, se celebran en los momentos plenos de la comunidad cristiana. Se exige la presencia de los padres de familia, y de sus padrinos, y se hace énfasis en la decisión, alegría y compromiso del sacramento y sobre todo, en su relación con la vida de la Iglesia y de la sociedad.

Cada año se lleva a cabo un programa catequético de varios meses a fin de iniciar a los niños (de diez a doce años) a un conocimiento más profundo de Dios y de la realidad del pueblo. Se organiza mediante una concatenación de temas fundamentales como son la vida, la comunidad, el amor, el trabajo, la amistad, Dios, Jesús, la Iglesia, etc. Igualmente, se realiza un programa de preparación a la confirmación para muchachos (de quince años en adelante), de uno y otro sexo. Se planifica también, un trabajo que permita atender a los niños que hayan hecho su primera comunión (de doce a catorce años) a fin de que tengan un seguimiento en la formación cristiana. Todo este esfuerzo de preparación sacramental inicial lleva consigo una preocupación: la de contribuir a la concientización de la familia, educarla en la fe y relacionarla con la Iglesia.

Pero el esfuerzo más importante consiste en motivar la vida de la comunidad cristiana con visitas a las familias, reuniones semanales en donde se ora, se llevan a cabo breves cursos, con diversos temas, se planean actividades para la comunidad, apoyo para grupos locales y se comparten acontecimientos sobre la realidad, la Iglesia y la situación del país, tanto nacionales como internacionales. Los hombres y mujeres que han ido participando en los grupos de reflexión básica son invitados y animados a participar en un curso de un fin de semana a fin de recoger, profundizar e interpretar, globalmente, a la luz de la fe, la realidad que se vive, las exigencias de cambio, personal y social.

El Centro Parroquial, funciona como lugar de celebración litúrgica, formación, cultura, encuentro de solidaridad tanto para los grupos de la Iglesia como para los grupos de fuera de la Parroquia. La Parroquia no dirige proyectos socio-económicos de ninguna índole en la actualidad.

En un tiempo, años atrás, y cuando la parroquia formaba parte de un solo proyecto pastoral para el Vicariato, se iniciaron y mantuvieron todo tipo de proyectos: cooperativas de consumo, de costura, de manualidades, salud, educación, etc. Los mismos fueron impulsados por el hecho de que la población, relativamente nueva en el lugar, carecía de todo tipo de servicios comunales. Pero luego, y gracias a las movilizaciones populares, con las que colaboró decididamente la iglesia, estas responsabilidades pasaron a los distintos grupos que fueron surgiendo como parte del gobierno local y central del país.

La fuerza motora para impulsar todos estos proyectos la constituyó la comunidad cristiana, aunada a los esfuerzos de las organizaciones locales que mínimamente existían y que posteriormente fueron surgiendo. Iba creciendo en la conciencia de la gente que el ser iglesia implicaba impulsar todo aquello que genuinamente tendía a procurar una vida más humana. De allí entonces la necesidad de asumir tareas tales como responsabilidad propia, participar activamente en ellas y procurar el financiamiento de las mismas a través de colaboraciones, aportes de la comunidad y de acuerdos con agencias internacionales. Era notoria la armonía y la colaboración entre las organizaciones y la iglesia, sobre todo al principio cuando en cierta forma las iniciativas para este o aquel proyecto provenían de la gente de la comunidad. En este sentido la iglesia era iniciadora, animadora de los proyectos, y posteriormente proveía asesoramiento y acompañamiento.

Uno de los objetivos fundamentales de la comunidad cristiana fue el de inculcar un modelo de iglesia que procurara y exigiera la responsabilidad de los miembros de la comunidad en la construcción de una convivencia humana y social, que fuera producto de la participación de todos. Esto último se concretó en los programas de concientización cívica y política y en la creación de estructuras internas de gobierno, que permitieran una mayor participación de los vecinos en los asuntos comunales.

En la Parroquia existe actualmente una estructura que permite la organización y desarrollo de las actividades pastorales. Ellas son, en primer lugar, el consejo pastoral, instancia de análisis y decisión, formado por los responsables de los equipos de trabajo (por ejemplo, de catequesis de niños, adolescentes, jóvenes, promoción de la mujer, formación sacramental, atención a enfermos y ancianos, solidaridad, animación de comunidades, etc.), con los que se hace una reunión dos veces al mes para reflexionar sobre la palabra de Dios, compartir informes sobre sus trabajos, tomar decisiones, recibir y compartir informaciones. En segundo lugar, la asamblea de todos aquellos que tienen tareas pastorales frecuentes y periódicas. Y en tercer lugar, la coordinación del consejo que recoge, canaliza y está pendiente del cumplimiento de las decisiones tomadas en su seno.

En los sectores o comunidades se promueve la participación de los miembros de la comunidad cristiana en todo lo que es la vida y los

grupos de lucha que en ella existen: juntas locales, comités de salud, comités de vereda, grupos de mujeres, etc. En las reuniones se discuten los problemas, se analizan, se buscan pistas de solución las cuales se aportan al grupo correspondiente. Algunas personas, hombres y mujeres más constantes e interesados, van emergiendo como líderes. Su formación es iniciada en la reunión semanal de su grupo donde poco a poco se va conociendo un cierto método de análisis de la realidad, consistente en la confrontación de esa realidad con la Palabra de Dios. Pero luego, esta formación es continuada y profundizada con los cursos de iniciación cristiana, estudio de la realidad nacional y otros cursos y seminarios que otras instancias fuera de la parroquia van organizando.

Así vemos que la actividad religiosa, de reflexión, recepción de sacramentos y de oración, es algo promovido sistemáticamente, en grupos vecinales o en grupos por edad o en grupos especializados en ciertas temáticas (la mujer) o en ciertos servicios (los enfermos). Estas actividades grupales tienen sus momentos de concentración al nivel de la parroquia en los llamados momentos fuertes, que son ciertas fechas litúrgicas u otras fechas significativas para las comunidades. La articulación entre lo grupal y lo parroquial se realiza mediante la realización de cursos, seminarios y otras actividades de formación y de dirigentes. En toda la pastoral se insiste en la significación religiosa del servicio a la comunidad, con lo que vemos la prolongación y persistencia del espíritu original de la experiencia de San Miguelito. Los contenidos del mensaje, que veremos luego en común con los de las otras experiencias pastorales actuales, se inspiran en una teología continuamente renovada que valoriza y da sentido cristiano a toda actividad humanizadora, y que suscita la solidaridad activa.

No obstante, las luchas de la comunidad no son tan llamativas como las de antes, al existir una infraestructura vecinal más satisfactoria. Pese a ello, ellas existen. Actualmente existen varios problemas ubicados en diversos lugares del área; uno de ellos es la proliferación de lugares de vicios (bebidas alcohólicas), venta y consumo de hierbas (mariguana, drogas); otro es la falta de servicios de agua las 24 horas del día, la necesidad de escuelas convenientes, la consecusión de lotes para vivir, la seguridad en cuanto a la pertenencia de sus lotes, el grave problema del desempleo, etc. Para enfrentar la mayoría de estos problemas se han emprendido grandes o pequeños esfuerzos.

En algunas áreas el problema para regularizar la posesión del lotecito para la vivienda es aún grave y se acentúa por cuanto estas apretadas aglomeraciones humanas están rodeadas por extensas fincas que pertenecen a unas cuantas familias. De ahí que para obtener vivienda los pobladores hayan tenido que comenzar invadiendo las fincas. Posteriormente, y después de muchos problemas, luchas y conflictos, el municipio les ha regularizado la posesión. Pero en general, la pastoral actual no tiende a la formación de grupos para la

organización de luchas específicas. La tendencia predominante es la de impulsar y colaborar con las organizaciones ya existentes. Esto se explica porque ya existen agrupaciones como las juntas locales (muchas veces ineficaces o manipuladas políticamente), órganos de servicios a la comunidad, como comités de salud, club de padres de familia, comités de veredas, comités protierra, grupos de jóvenes, cooperativas, clubes deportivos, grupos de mujeres, etc. Con todas estas agrupaciones la parroquia mantiene relaciones a través de la participación de miembros de la comunidad cristiana en ellas. Con otras, la vinculación es establecida a través de contactos entre sus respectivos responsables con el párroco. En algunos casos, la misma iglesia a través de los coordinadores de la pastoral ha tenido que iniciar, motivar, organizar y acoplar los grupos tendientes a la solución de los problemas.

Durante largas épocas se constata en los barrios la ausencia de partidos políticos. No obstante, al acercarse la campaña electoral los mismos aparecen e invaden el ambiente con sus promesas. A veces solamente el partido oficialista ha parecido tener presencia en los barrios pobres a través de las estructuras de gobierno local y de organizaciones afines, como las que operan con las mujeres o la juventud. Pero también el Partido del Pueblo ha buscado una mayor cercanía al pueblo a través de la presencia de ciertos cuadros. Esto lleva a que la comunidad cristiana mantenga una actitud crítica y de distancia con respecto a estas agrupaciones políticas, porque no las ven como respondiendo a los intereses del pueblo empobrecido sino más bien como instancias de manipulación y engaño hacia las mayorías.

Fuera de la actividad realizada al interior del territorio parroquial, la comunidad cristiana de San Miguelito ha desplegado una actividad de apoyo y de formación de otras comunidades sobre todo en el Vicariato de Oriente. Es así como se ha llegado a la construcción de una red articulada de trabajo pastoral, que ya vimos ha despertado la desconfianza por parte de las autoridades religiosas de la arquidiócesis. Más adelante retomaremos este problema. Pero lo que se debe constatar aquí es que la pastoral de la parroquia Cristo Hijo del Hombre, debe navegar contra la corriente actual prevalesciente en el Vicariato y en la diócesis de Panamá. La mayoría de las parroquias vecinas han abandonado completamente los principios pastorales de la experiencia original de San Miguelito. Algunas de ellas han regresado simplemente al sacramentalismo más o menos ritual, al devocionalismo o a las prácticas pietistas que no hacen más que mantener la religión tradicional, divorciada enteramente de la vida cotidiana y social de la población. En otras se han implantado estilos de pastoral modernos de alta capacidad de convocatoria, como el volcado a la expresión religiosa de tipo carismático, de mucho contenido emotivo, que suscita la conversión individual y la moralidad privada, pero que en la práctica carece de toda proyección eficaz hacia la problemática vecinal y social.

Esta pastoral, que es la de hecho predominante, no tiene nada que ver con el discurso teológico renovado y abierto a la historia que emana del arzobispado. Volveremos también sobre este punto.

3.3. La experiencia de Tocumen

Esta es una experiencia pastoral que lleva varios años de desarrollo en una zona suburbana, de poblamiento reciente, en el área del distrito que por lo mismo muestra la tasa de crecimiento mayor del país. El empuje de la actividad pastoral y su rápida expansión recuerdan la dinámica de San Miguelito en sus inicios, aunque sin la notoriedad de este último debido a que estas nuevas experiencias ya no son casos excepcionales, sino el resultado de un trabajo constante de acuerdo a principios pastorales que gozan de un elevado grado de aceptación en los sectores renovados de la Iglesia Católica. Sin embargo, por el hecho de realizarse casi quince años después de iniciada la actividad de San Miguelito, y por lo tanto, situarse en otra coyuntura social y política, esta nueva experiencia muestra cartacterísticas particulares que veremos a continuación.

El corregimiento de Tocumen situado cerca del antiguo aeropuerto de donde toma su nombre, tiene una población de 25 mil habitantes. Este corregimiento en estos últimos años ha tenido un crecimiento acelerado, su población está compuesta por campesinos emigrantes de las provincias de Chiriquí, Veraguas, Los Santos y Coclé. En 1970 habían 1.110 viviendas ocupadas por una población de 6.170 habitantes; en 1980 las viviendas eran 4.531 y una población de 21.745 habitantes. Estos emigrantes del campo a la ciudad se fueron estableciendo mediante invasiones en las tierras que estaban junto al aeropuerto, debiendo luchar posteriormente contra los terratenientes y el gobierno para legalizarlas.

En la actualidad el corregimiento de Tocumen está dividido en tres sectores grandes de población: Tocumen Centro, Mañanitas y Nuevo Belén. Tocumen centro está compuesto por la Siesta, Cabuya, San Antonio, Victoriano Lorenzo, Nueva Barriada, Sur A, Sur B, Las Colinas, La Alborada, Altos de Tocumen. Mañanitas está compuesto por El Asentamiento, Nueva Esperanza, Sector I, La Central, La Cruz, San José. Nuevo Belén está compuesto por siete sectores designados numéricamente.

La población de Tocumen es en su mayoría trabajadores de fábricas, trabajadores de la construcción, asalariados, semiasalariados, choferes de buses, comercio ambulante, desocupados; las mujeres trabajan planchando y lavando ropa. En el corregimiento se encuentra una fábrica de pintura Glidden, una tabacalera, una fábrica de aceite, una constructora de alcantarillas, el aeropuerto, dos hoteles, el

complejo deportivo de empresarios judíos y una extensión de la facultad de agronomía. Todo esto requiere mano de obra periódicamente. El nivel de ingreso en la actualidad de un jornalero y de un obrero, es variado; un obrero gana $5.00 al día; muchos tienen ingresos de $150 dólares al mes y menos; otros ganan sus "camarones" o empleos esporádicos.

Los jóvenes en su mayoría estudian de día o de noche; existe un 20% de semianalfabetos y otro 20% de analfabetos, sobre todo entre los mayores.

Con respecto a la dotación de servicios comunitarios, habría que mencionar el funcionamiento de un centro de salud que atiende a todo el corregimiento, y que se encuentra dotado de dos médicos y varias enfermeras. Proporciona una atención continua y es utilizado principalmente por los más necesitados y desvalidos, ya que los asegurados van de preferencia al hospital del seguro social en el centro de la ciudad.

Al igual que en barrios similares de otras ciudades latinoamericanas, la vivienda es un buen indicador de la heterogeneidad de los ingresos. En su mayoría son de cemento y zinc, pero en algunos sectores predominan las de madera. Se ven casas bien terminadas y arregladas que pertenecen a maestros, oficinistas o en general a gente de clase media. Esto abunda más en el centro de Tocumen y en el sector III de Nuevo Belén. En otros sectores la vivienda generalizada es de madera de deshecho, de tablones, remiendos y materiales no duraderos.

El problema del transporte está en este momento parcialmente resuelto por el funcionamiento de dos líneas de buses, aunque el servicio ya tiende a ser escaso para una población en constante aumento. Para el abastecimiento doméstico habitual existen dos pequeños supermercados de chinos y varios kioskos o pequeñas tiendas. El comercio restante está formado por una cierta cantidad de cantinas, pistas de baile, salones de billares, prostíbulos y oficinas de prestamistas.

La población de este distrito en formación ha emprendido diversas luchas y se muestra bastante activa en la búsqueda de un mejoramiento económico y social. Los conflictos principales que se han suscitado tienen que ver con el reconocimiento del lote en que se instala la vivienda; las luchas que se han dado son principalmente contra los terratenientes propietarios formales y ante las autoridades de gobierno para conseguir el reconocimiento legal de la ocupación. Esto ha llevado a enfrentamientos entre los pobladores y la junta local o los representantes del corregimiento. Han habido movilizaciones también por la instalación o mejoramiento de la escuela, por el agua, por la luz, etc. Muchas de estas movilizaciones han sido impulsadas y animadas por los miembros de la comunidad cristiana. Esto hace que exista un ambiente menos apático que en otros sectores y la gente esté más

dispuesta a la lucha reivindicativa. Hay que agregar que, a diferencia de otros casos de experiencias pastorales en Panamá, en Tocumen se encuentran presentes algunas organizaciones políticas de izquierda, que promueven cursos y charlas. No obstante, la opinión generalizada sobre la política es igualmente negativa que en otros casos.

En este contexto social se inicia a mediados de los años setenta una actividad pastoral, al comienzo esporádica y luego regular y sistemática. La iglesia de San Antonio de Padua del corregimiento de Tocumen no es una parroquia. Durante bastantes años ha sido una simple capellanía de la parroquia de San Juan Bosco de Pedregal. Los sacerdotes que han atendido a Tocumen lo han hecho en tiempos complementarios, solamente por ratos cortos los domingos antes de la misa. No fue sino hasta la llegada de un sacerdote en 1975 que la comunidad fue atendida más regularmente, primero durante los fines de semana y luego con mayor tiempo entre semana.

Este sacerdote llega a Tocumen en la Semana Santa de 1975. En ese tiempo existía una capilla de 70 metros cuadrados. En ella funcionaba un kinder durante la semana, y muchas veces en los días domingos se celebraba la Eucaristía con una asistencia de unas 30 a 40 personas. Las demás celebraciones religiosas (bautismos, primeras comuniones, etc.) las realizaba cada quien donde podía en la ciudad de Panamá. La mayoría en Juan Díaz y Pedregal.

Durante 1975 el nuevo sacerdote acompañado por algunos aspirantes al sacerdocio, se dedicó a visitar los sectores, a participar en reuniones comunales sobre la tenencia de la tierra, la parcelación de los terrenos de aeronáutica civil y demás problemas relacionados con ella, y a dar estabilidad a las misas dominicales. La asistencia fue creciendo notablemente y al cabo de pocos meses los feligreses exigían la construcción de un nuevo templo porque la capilla se había quedado demasiado pequeña. La actividad religiosa se inicia al mismo tiempo que la participación del sacerdote y de seminaristas en la problemática comunal.

En 1976 se realiza la primera programación pastoral y se inicia, por lo tanto, un trabajo sistemático. Se define el objetivo de cubrir distintos campos, los niños a través de una catequesis permanente, los jóvenes formando grupos juveniles y el coro parroquial, y los adultos organizándolos por sectores. Pero la línea fundamental que se aprueba en ese momento es la de la formación de comunidades eclesiales de base, que una vez consolidadas se vayan uniendo a comunidades de otras parroquias de la arquidiócesis para formar una red que influya claramente en los problemas nacionales, al menos en lo que respecta a hacer presente la voz del pueblo. Es así como se cumple la labor de evangelización al mismo tiempo en el ámbito comunitario y en el social. Paralelamente se decide colaborar también con otros grupos existentes, no propiamente eclesiales, como las juntas comunales,

locales, los comités de trabajo, de salud, etc. La evangelización se la concibe como debiendo llegar a tres ámbitos distintos, el personal o individual, el comunitario y el campo social. La acción en estos tres ámbitos debe realizarse en forma conjunta y simultánea, a fin de que la pastoral sea realmente integral.

Vimos que el trabajo comienza por la iniciativa de un sacerdote que visita periódicamente los barrios; luego se le suman algunos seminaristas y más tarde unas religiosas. Es así como poco a poco se conforma un verdadero equipo pastoral. Ya a fines de 1975 éste estaba formado por cinco personas. En 1983, al momento de realizarse la investigación, lo componen 97 miembros de las siguientes categorías: un sacerdote, cinco religiosas, siete aspirantes al sacerdocio, cuarenta y seis coordinadores y subcoordinadores de grupos, treinta y cinco catequistas y tres dirigentes de grupos juveniles. Estos agentes de pastoral trabajan coordinadamente, para lo cual se constituye un Consejo Parroquial formado por diez representantes de los diversos grupos, más el sacerdote, una religiosa y un seminarista. Este consejo se reúne una vez al mes. Fuera del Consejo Parroquial existen los consejos sectoriales, formados por los animadores de los grupos de reflexión existentes en los sectores.

Este equipo pastoral organizado para cubrir distintos campos de acción, realiza tareas propiamente religiosas, tareas sociales y económicas y tareas culturales. Las tareas religiosas de la comunidad son las siguientes. En el plano sacramental se celebra cada domingo la eucaristía en tres momentos del día, que convoca a unas 500 a 600 personas semanalmente. Se realizan bautizos, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios, todo esto luego de un curso de preparación. Esta preparación está asegurada por la catequesis que es otra actividad muy importante y que integra activamente a laicos adultos. Además, las grandes fiestas del año litúrgico, Semana Santa, Navidad, son ocasión para una actividad más intensa. Pero lo que se ha definido como estratégico es la formación y atención a las comunidades sectoriales. Se pretende que los grupos que se vayan formando en los sectores se conviertan en reales comunidades eclesiales de base. Se estima que éstas ya están en proceso de formación, pues en estos grupos ya se realiza la reflexión bíblica confrontada con la realidad, la oración grupal, y la orientación del interés para la participación en los trabajos locales. Junto a esto se está planificando la diversificación de ministerios, entre los que se cuentan: los coordinadores de los grupos de reflexión o delegados de la palabra, la catequesis, la atención a los enfermos y los promotores de la solidaridad, primero en lo interno y luego en lo extraparroquial. El pleno funcionamiento de las comunidades con sus ministerios propios constituiría la consolidación de las comunidades de base. Para las reuniones de estos grupos se están construyendo ranchos-capillas, que sirvan además para actividades comunales.

En el plano de la acción social la comunidad está volcada a la solidaridad, distinguiéndose entre la interna y la externa. Hasta el momento ha predominado la solidaridad interna a través de actividades como la participación y promoción en arreglos de calles, puentes, veredas, luchas por la luz, por el agua, por los servicios comunales. Entre estas luchas ocupan un lugar importante las destinadas a obtener en forma definitiva los lotes ocupados por las viviendas. La mayoría de estas luchas comunales han surgido de iniciativas de la comunidad cristiana. Pero también se le da importancia a la solidaridad externa, lo que incluye el respaldo a luchas sindicales, a luchas campesinas, la concientización sobre la causa de los guaymíes y el apoyo a su movimiento, la solidaridad con acciones de otros barrios como las realizadas en Curundú y Santa Ana, la ayuda a refugiados salvadoreños y el apoyo a las luchas del pueblo centroamericano. Las figuras de Monseñor Romero y de Héctor Gallego son continuamente recordadas como símbolo de la solidaridad.

La actividad cultural tampoco ha sido descuidada por la comunidad. Se le ha dado importancia a la formación de grupos teatrales, que junto con incorporar a muchos jóvenes a actividades comunitarias, cumple un papel de concientización en el barrio. También se ha facilitado la formación de conjuntos artísticos y la celebración de eventos que traen a la población a conjuntos externos. El trabajo cultural se complementa con una serie de cursos que se dan en los locales de la comunidad, como cursos de promoción de la mujer, cursos de capacitación para el trabajo en la comunidad, cursos bíblicos y teológicos.

El conjunto de actividades mencionadas, su programación y organización, nos revela el funcionamiento de un equipo pastoral muy dinámico y enraizado en la comunidad, que se caracteriza por el trabajo sistemático que realiza. Efectivamente, ha logrado combinar una labor de penetración y convocación mediante el "visiteo" a los distintos sectores, con la conformación de grupos o comunidades que tienden a un funcionamiento autónomo, con la realización de cursos de formación y capacitación, y con la celebración de actividades litúrgicas en los momentos de mayor concurrencia. Toda esta práctica religiosa se articula con una presencia de promoción y participación en las tareas comunales, verificándose también aquí la integración entre evangelización, concientización y acción, que hemos constatado en otras experiencias. Por último, para animar e inspirar toda esta actividad, la actividad de formación parece ser algo estratégico. Para ello existen cursos específicos, pero además, la formación se proporciona en buena parte a través de los contenidos bien planificados que se comunican a través de las reuniones de grupos o comunidades y a través de las actividades litúrgicas. Es así como se seleccionan los temas, y los materiales que faciliten su abordaje, para las reuniones de las comunidades

o de los grupos de trabajo. Existe un programa de 55 temas para los grupos de reflexión, además de la aplicación de otras metodologías o programas pre-elaborados en otros centros catequéticos como el del Cristo Peregrino y el de las Asambleas Familiares que provienen del arzobispado.

En síntesis, la comunidad de Tocumen parece ser un buen modelo del trabajo pastoral que se realiza o se puede realizar en medios suburbanos en donde las necesidades materiales y las demandas de una vida más humana son urgentes y en donde la aplicación de una teología que vincula el mensaje de salvación religiosa con la superación y la lucha para una vida mejor, se muestra altamente eficaz como factor de movilización popular. Como en otros casos, encontramos que la dimensión política de esta actividad no está desarrollada ni percibida por la mayoría de los participantes. La comunidad permanece en el plano de una ética religiosa muy atenta a lo social. Su labor, sin embargo, posee objetivamente una trascendencia política, que explica los ataques y las desconfianzas que las comunidades de base despiertan en sectores eclesiásticos y políticos en general.

3.4. La experiencia pastoral de Curundú

Pareció de interés observar una experiencia de pastoral urbana en un sector enteramente distinto del anterior. Lejos de ser una zona periférica y en expansión, Curundú es un típico barrio deteriorado del centro de la ciudad en donde el precio de la tierra se ha valorizado potencialmente mientras está ocupado por la vivienda de una aglomeración humana muy pobre, y que tiende a atraer a sectores de *lumpen* de la ciudad. Esta situación representa un problema para el gobierno y los sectores dominantes, que junto con ser un problema social debido a la concentración de pobreza humana existente, es también económico por el uso poco rentable de terrenos altamente valorizados. De allí que se haya intentado la construcción de viviendas en barrios periféricos de la ciudad, para erradicar a esa población y darle un uso más productivo al terreno. Sin embargo, tales planes han sido resistidos por la población que allí encuentra las condiciones, en forma marginal al sistema, para la reproducción de su subsistencia.

El corregimiento de Curundú fue creado legalmente en 1971, sin embargo sus moradores se han ido estableciendo allí desde 1935. Limita al noroeste con el centro de la ciudad de Panamá, y por el lado este con la antigua Zona del Canal de Panamá y sus prados verdes y despejados. En los escasos kilómetros cuadrados que ocupa se ha ido concentrando una población considerable. En 1970 existían allí 2.546 casas con 12.753 habitantes, ascendiendo el número de casas a 3.749 y el de los habitantes a 16.867 en 1980. El número de habitantes por vivienda (más del 5,5 en promedio) es bastante más elevado que en el resto de Panamá.

La vivienda en su mayoría es de madera desechada, aunque se han construído edificios multifamiliares de mediocre calidad que prontamente se ven deteriorados. La vivienda pobre, casi siempre de madera, cuenta por lo general con dos dependencias, una que sirve de cocina y sala-comedor y la otra de dormitorio para toda la familia, la que a las horas de dormir instala una sábana para dividirla en dos ambientes. En el barrio predominan los talleres de reparación de automóviles o de arreglo de piezas para los mismos.

Dentro de la situación laboral de la población se destaca el subempleo y el desempleo. Existen también asalariados y semi-asalariados de diversas ocupaciones, pero lo más corriente es el trabajo ocasional. Mucha gente de allí, y entre ella muchas mujeres, trabajan vendiendo lotería, chances y organizando otro tipo de rifas menos institucionalizadas. Dentro de este contexto de marginalidad económica, se aprecia la presencia de gran cantidad de personas indocumentadas, en su mayoría colombianos que han cruzado clandestinamente la frontera para buscar mejores horizontes en Panamá, y han terminado por formar parte de este mundo marginal urbano. No es raro que uno de los flagelos del barrio sea la delincuencia. Esta es una zona temida por el turista que llega a Panamá. Es realmente el refugio del *lumpen*. La situación de subempleo y trabajos ocasionales como forma habitual de ganarse la vida explica la resistencia de la población para ser erradicada y trasladada a la periferia urbana. Los "camarones", las ventas de lotería y chances, el comercio ambulante e incluso la actividad delictiva se realizan preferentemente en el centro de la ciudad. Por lo tanto, el "lugar de trabajo" para la población de Curundú se encuentra muy cerca, y los desplazamientos no necesitan de transporte.

El analfabetismo es elevado, y la escolaridad es proporcionalmente baja a pesar de la existencia cerca de Curundú de instalaciones escolares. La explicación de este fenómeno debe estar, obviamente, en la participación de los niños y jóvenes en las estrategias de subsistencia familiar. Los servicios de salud son, por su parte, bastante aceptables.

Constituyendo Curundú un problema social candente, por iniciativa del Estado se impulsó un plan de urgencia para resolver el problema del desempleo. Se intentó organizar una distribución de trabajo en distintos sectores y actividades para todos los interesados, ofreciendo un salario de 100 balboas mensuales. Pero este plan de verdadera sobre-explotación de la fuerza de trabajo no dio resultados, debido a que en las actividades informales y ocasionales se puede ganar más que lo que el Plan ofrecía. Esto muestra que problemas como los que tiene la población del barrio no son solucionables sino por la reorientación del conjunto de la política económica y de ninguna manera por programas específicos que no van a las raíces de la marginalidad.

La conciencia social que existe en el barrio es bastante contradictoria. Por un lado, la población recibe cotidianamente el bombardeo

de la televisión con sus programas jocosos, de música, de deportes, y sus anuncios que fomentan el consumismo. Las sectas religiosas difunden, por otra parte, un mensaje de salvación por la negación del mundo, llamando al conformismo. Los mecanismos de evasión, por lo tanto, colaboran con la reproducción de la situación. La conciencia política se limita a la proclama de no credibilidad en el gobierno ni en sus representantes. En el fondo, encontramos una combinación de fatalismo con mecanismos de evasión, sea espirituales, sea recreativos o distractivos.

En este medio social se intenta un trabajo pastoral que representa un gran esfuerzo de algunas personas que sin recursos se comprometen con el barrio. En 1971 se constituye en el lugar una vicaría parroquial, que permanece hasta 1983, año en que se la erige en parroquia con el nombre de María Reina. Al comienzo la vicaría es atendida ocasionalmente por distintos sacerdotes. En 1973 se establece en el lugar un sacerdote, que es acompañado luego por un grupo de tres religiosas colombianas, Hermanas Dominicanas de la Presentación. El padre debe compartir el trabajo en el barrio con otras responsabilidades, lo que hace que sean efectivamente las hermanas las que asumen el mayor peso de la actividad pastoral, siendo luego muy reconocidas por la comunidad.

Este sacerdote inicia un interesante trabajo con la juventud, buscando formas de organización de la misma. Para ello consigue un centro o local para juegos y reuniones, combinando la actividad recreativa en común y la formación cristiana a través de charlas y cursos. Esto llevará a la conformación de un grupo juvenil que colaborará después en otras actividades. Empiezan también las prácticas litúrgicas, como la celebración de la Misa en forma regular los domingos a las seis de la tarde cuando la gente se ha desocupado de las tareas de vender lotería, chances y rifas. Tanto a la Misa como a otras celebraciones litúrgicas importantes se les da un contenido más motivador y orientado a la toma de conciencia de la realidad.

Al comenzar una actividad regular se piensa en planificar la pastoral en distintos campos combinando lo propiamente religioso, con actividades culturales, promocionales y de concientización. Se constituye para esto un equipo que reúne a los recursos humanos con que se cuenta, siendo éstos el sacerdote, las tres religiosas, una trabajadora social y varios laicos que se han ido comprometiendo con el trabajo. El liderazgo real del equipo es ejercido por las religiosas, que son las que están enteramente dedicadas a la comunidad, viviendo en el décimo piso de un multifamiliar del barrio. Ellas realizan visitas diarias a las familias, y se ocupan principalmente de las actividades litúrgicas, catequéticas y de formación cristiana de los grupos de trabajo que se van formando. Los laicos del equipo tienen responsabilidades principales en las actividades sociales que se van definiendo y en los proyectos que promueve la comunidad.

Esta no ha desarrollado grandes proyectos, sino actividades puntuales en campos urgentemente necesitados. Uno de éstos fue el buscar una solución legal al problema de los indocumentados. Fue iniciado por el sacerdote, apoyado por una trabajadora social, y luego respaldado institucionalmente por la Curia Metropolitana. Otras actividades sociales que se realizaron fue la creación de un Jardín de Párvulos, la organización de Centro de Formación para Mujeres, la instalación de una Escuela Taller para hombres, y la formación de una pequeña biblioteca. Si el primero respondía a una necesidad social imperiosa, los restantes cumplen además un papel de formación y concientización de la población.

En el plano educacional y cultural se desarrollan actividades de alfabetización a través del Centro para Mujeres y de la Escuela-Taller para hombres, como también formación catequística para los niños y atención pastoral a los jóvenes. En algunas ocasiones las mujeres participan en exposiciones de manualidades y artesanías que se realizan en el Centro de Convenciones ATLAPA, con los trabajos que van elaborando en su Centro.

Estas actividades están bajo la responsabilidad de la Comunidad Cristiana. Igualmente, la formación cristiana y la concientización se facilitan con los dos centros mencionados, aún cuando antes de su funcionamiento, las religiosas implementaban cursos de formación y reflexión para elevar la conciencia humana, cristiana y política de los participantes, según temas, coyunturas y problemáticas eclesiales, socio-económicas y políticas.

De esta manera, la formación y concientización se ha ido realizando al interior de los grupos y actividades de la comunidad. En los primeros años se buscó enviar a los interesados a cursos impartidos fuera de la parroquia, en otros centros de formación cristiana. La tendencia posterior fue comunicar los contenidos de evangelización y concientización en las estructuras ya existentes de la parroquia. Los dos centros de formación, el de las mujeres y la escuela-taller para los hombres, empezaron a cumplir esta función más amplia. Efectivamente, en ellos se han dado cursos de formación cristiana y bíblica, formación sindical, política y social, cursos de pastoral obrera, de relaciones humanas, fuera de los cursos específicos de manualidades y temas de la mujer y de talleres para los hombres.

Es así como han ido surgiendo dirigentes de la comunidad y responsables de los grupos de reflexión, los cuales trabajan tanto al interior de la comunidad cristiana, como en la dinamización de las tareas sociales que ella asume. Como consecuencia de este trabajo constante y silencioso, se tiene una comunidad cristiana que empieza a tomar conciencia social y que se destaca dentro del sector por su dinamismo, participación y mayor claridad respecto de los problemas que afectan a todo el sector.

Las propias tareas que realiza colaboran con el desarrollo de la conciencia, proyectándose en el barrio tanto como foco de actividad, como irradiación de una mentalidad nueva. La reflexión y la acción se combinan en las actividades en un barrio en donde el despertar consciente se vuelve difícil.

En este sentido se han realizado intentos pequeños de esfuerzos reivindicativos por la vivienda, el alto costo de la vida, el agua, la protección contra asaltos, contra drogas, y por la separación de las calles, además de promover la solidaridad con algunas causas nacionales y centroamericanas. En la gente más consciente de la iglesia, y de algunas unidades, crece la conciencia de que están empobrecidos, oprimidos; de que ellos son una mayoría que vive en estas condiciones no naturales y de que los que mantienen al pueblo en semejante situación son los ricos, el gobierno, los poderosos, los capitalistas, la burguesía.

Igualmente, saben que hay otros oprimidos como los indígenas, los obreros, los campesinos. Ellos forman parte de la misma masa de explotados y son posibles aliados para luchas reivindicativas. Es así que perciben la sociedad como un lugar donde se dan divisiones por la explotación que unos pocos ejercen sobre la mayoría y que utilizan el poder, el dinero, la autoridad, el prestigio, la educación e incluso la religión para su dominación. Se crece en la convicción, de que también Panamá es objeto de explotación y aprovechamiento por parte de potencias mayores más ricas y poderosas, en este caso, los Estados Unidos. Los curundeños han sabido de las luchas que se han dado muy cerca de este corregimiento para recuperar para el pueblo la zona. Las áreas verdes y baldías al otro lado de la zanja de agua sucia que, además de la alambrada, hace de límite de Curundú, vuelven más visible la contradicción. Se van escuchando poco a poco noticias sobre las situaciones que se viven en los países vecinos de Centroamérica, siendo también quí la solidaridad un factor de concientización.

El conocimiento y la conciencia crítica en la mentalidad de la mayoría de los curundeños, sin embargo, no ha progresado en la misma medida. El abandono y la alienación son fardos pesados sobre sus vidas. Los moradores de Curundú no ven y no creen mucho en promesas o en posibilidades de cambio que en realidad no se les ofrece. En realidad, no creen en el Estado porque el Gobierno no les merece credibilidad, y por supuesto tampoco confían en sus dirigentes y representantes. La comunidad cristiana ofrece un marco de posibilidad para una conciencia alternativa y para una esperanza que no puede florecer por generación espontánea, sino por un intenso trabajo y por una acción testimonial decidida. Aquí parece radicar el principal valor de esta experiencia pastoral.

3.5 El discurso religioso y social en las experiencias actuales

La aproximación al discurso religioso y a la comprensión de lo social relacionada con él, se logró principalmente en base a entrevistas en profundidad que se realizaron con miembros activos de las comunidades de Cristo, Hijo del Hombre (San Miguelito), Tocumen y Curundú. Estas entrevistas fueron semidirigidas, por cuanto se partió de ciertas preguntas generales que definieran la temática, dejando su desarrollo a la dinámica del diálogo. Por lo general se comenzó preguntando sobre la participación del entrevistado en la comunidad, su actividad, para luego pasar a preguntar sobre las ideas que se tienen sobre lo central del mensaje de Cristo, sobre la comunidad cristiana, sobre el papel de la Iglesia, sobre los obstáculos a la pastoral, sobre la relación de la fe con la vida social.

Los materiales que presentaremos a continuación como indicadores del discurso de las comunidades cristianas populares, han sido extraídos de diez entrevistas completas realizadas en las comunidades urbanas antes mencionadas. Creemos que en este material encontramos ciertas líneas centrales que nos permiten reconstituir tal discurso en su coherencia y organización interna. Esta coherencia se manifiesta nítidamente cuando ordenamos los textos recogidos alrededor de tres ejes que resaltan de una lectura general de las entrevistas. Cada uno de los ejes se encuentra polarizado en torno a dos nociones que establecen entre sí relaciones de oposición. A su vez, estas oposiciones pueden ser de distinta naturaleza: de abierta contradicción, de ejemplaridad y de oposición dialéctica. Estos ejes son los siguientes:

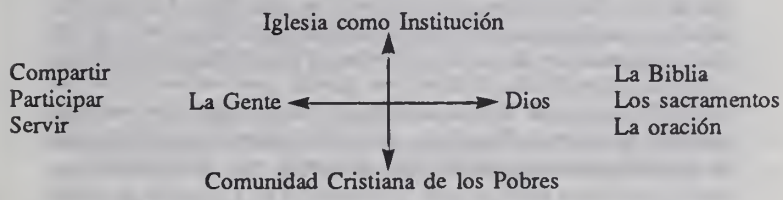
1. La oposición entre la concepción existente entre el Reino de Dios y la percepción de la realidad social actual o existente. Creemos que este es el eje central del discurso, en donde la oposición es manifiestamente una oposición de contradicción.
2. La oposición entre la comunidad cristiana de los pobres y la Iglesia Jerárquica. Esta relación compleja se muestra a veces como relación de contradicción, pero en otros casos como una relación de ejemplaridad.
3. La oposición entre Dios (y su palabra) y la realidad humana. Esta oposición contiene una relación dialéctica, por cuanto cada uno de sus polos adquiere mayor significado por su intercambio con su opuesto.

Estas tres oposiciones no existen, obviamente en forma yuxtapuesta. Pueden ser objeto de combinaciones que facilitan la comprensión de la estructura del discurso. La primera parece ser la

contradicción fundamental, dentro de la cual adquieren significado las restantes. La representamos por la figura siguiente:

Reino de Dios < ——————— >Sociedad Actual

Ahora bien, los dos ejes restantes pueden ser combinados entre sí, dejando lugar a espacios de significación más amplios:



El sistema de oposiciones que venimos exponiendo es claramente la estructura de un discurso religioso. Ahora bien, las categorías religiosas que aquí encontramos, no nos hablan de un mundo extraño a la realidad vivida en los niveles interpersonal, comunitario y social. La propia realidad humana —en sus diversos niveles—, es organizada y significada mediante la operación de categorías religiosas. Ello parece claro en las entrevistas. Los contenidos que éstas nos entregan expresan una comprensión de lo social que opera no tanto por el concurso de un razonamiento conceptual y analítico —aunque este tipo de razonamiento no está del todo ausente—, sino al modo de una lectura religiosa de la realidad humana. La realidad social aparece, en efecto, como atravesada por una cierta iluminación teológica, de la que se desprende una ética —también religiosa—, que inspira un juicio social y un comportamiento correspondiente. Este pensamiento religioso ofrece, por lo tanto, un arma para una comprensión crítica de la sociedad; permite un reconocimiento de la propia situación justamente porque se muestra capaz de traspasar el velo de la ideología dominante.

Aunque pueda parecer un poco extenso, hemos preferido dejar hablar a los propios entrevistados, antes de proponer un esquema para la organización y sistematización del discurso. Los contenidos de las entrevistas que a continuación presentamos, han sido seleccionados y ordenados de acuerdo con los temas comprendidos por los grandes ejes de oposiciones ya expuestos.

A. La oposición Reino de Dios versus realidad actual

a) Contenidos sobre el Reino de Dios o el Plan de Dios

Víctor: "Yo describiría el plan de Dios para el mundo como un plan que El quisiera que todos nosotros los hombres fuéramos capaces de vivir como hermanos y lo que ha creado en el mundo esté a disponibilidad de todos, no que unos acaparemos más que los otros, sino que podamos ser capaces de compartir y de vivir en común unión. Yo creo que ese es el plan de Dios".

Judith: "El plan de Dios para el mundo es algo bello. Cuando uno estudia y participa en el cursillo de iniciación cristiana se le dicen muchas cosas a uno de un Reino donde hay fraternidad, donde exista la igualdad, donde todos debemos ser iguales, pero vemos que eso no es así. Y no es que Dios nos lo va a mandar, sino que nosotros tenemos que hacerlo. Nosotros los hombres somos los responsables de que realmente ese plan de Dios se cumpla aquí en la tierra".

Julio: "Para mí el plan de Dios yo lo veo al principio de la Biblia en el Génesis cuando aquello del paraíso. Nosotros debemos tener ese retorno a lo que debe ser. Entonces para mí también el plan de Dios es el Reino que está allí, alto, tan bueno, que contradice todas las cosas que vivimos".

Judith: "Si nosotros hablamos de plan de Dios, es el Reino de Dios que yo decía hace un momento que se traduce en esa igualdad, en esa fraternidad, en que realmente hay justicia verdadera, no como la justicia de que se habla entre nosotros, para nosotros es pura demagogia. Para nosotros es importante estar claro de cuál es el Reino de Dios, que es amor pero un amor concreto de igualdad. Para mí eso es. Y que nosotros tenemos que construirlo".

Julio: "Para mí el Reino de Dios es algo completamente nuevo que se piensa mucho en ello porque a veces es muy difícil imaginárselo. Uno se lo imagina a partir de lo que uno vive, y la realidad es bien grosera, inhumana, una realidad que no es de ahora sino que ha existido siempre. Entonces yo me imagino el Reino de Dios como algo completamente nuevo, donde todos vamos a sentirnos realmente hermanos, hijos de Dios, sentir que la vida realmente vale la pena".

Andrea: "El plan de Dios para el mundo es lograr la felicidad del hombre que el creó por medio del amor y la justicia. Y el Reino de Dios es la vida que se comparte como verdadera familia sin egoísmo ni rencores ni explotación. Es el amor actuando en el pueblo. En ese sentido, si Dios tiene ese plan para el mundo y yo formo parte de ese proyecto..."

Eira: "Bueno, casualmente eso es por lo que nosotros estamos tratando de luchar, y que la gente comprenda que ésta es una

promesa que Dios ha hecho al mundo y que está vigente siempre, que está esperando que cada hombre participe y se haga parte del Reino para que luche por ese Reino, que ante todo tiene que tener hombres que han cambiado y sobre todo sean capaces de ser agentes de cambio por un mundo mejor, de amor y justicia ante todo".

Judith: "Lo más importante de Jesús es su mensaje de vida. El decía he venido para dar vida, y las manifestaciones que El dio aquí en el mundo fue eso casualmente, dar vida, curar enfermos, ciegos, dar ojos, oídos, y todo eso siempre era transmitir vida y darnos a nosotros lo que Dios ha dejado: vida. Eso es para mí lo más importante. Claro es lógico que en estos momentos eso se contradice. El mensaje de Jesús se contradice en nuestra sociedad que estamos viviendo hoy día, que es muerte. Entonces, hay una contradicción tremenda con el mensaje y supuestamente todos somos cristianos y queremos vivir".

Julio: "Al principio yo ví el aspecto cristiano en un analizar; pero después viendo ese Jesús tú lo ves en el marco de la vida, un Jesús que no se queda sólo allí en buscar a un Papá Dios... sino la buena nueva ha llegado; y él fue diciendo: hombre, aquí está el pan, leyes justas, vengan conmigo. El nunca dijo, si los está aniquilando el faraón vayan allá para que los azoten, sino dijo vengan síganme. De ahí me puse a pensar, bueno, que raro, esta gente nos anuncia una buena nueva, pero no la veo en la práctica. No es una cosa del alma a Dios, a El le interesa el hombre en su plenitud total, algunos lo ven en un aspecto político, no es asunto político, hermanos, es una doctrina, y hay que llevarla hasta el final".

Julio: "He participado bastante a nivel sindical, he participado, pues en práctica porque cristiano no se es sólo en el templo, uno es cristiano en todas partes. Mi primera experiencia fue en el sindicato, hasta la fecha fui despedido de la empresa por esa inquietud de ver lo que los demás no ven; si tú te quedas callado viendo esas injusticias entonces tú no eres cristiano, no eres sindicalista, ni eres nada, eres un hombre muerto. Uno tiene que ponerlo en práctica para que ellos conozcan con actitudes, hechos, y eso me costó mi trabajo. Fue el primer paso, los otros fueron la participación en marcha por la vida, marcha por la solidaridad con El Salvador, 9 de enero, Héctor Gallego, etc. A nivel nacional e internacional".

Luz María: "Yo entiendo que el Reino de Dios va unido con la liberación. Si Dios vino, como dicen muchas sectas, estamos salvados del pecado y ya; si no a liberarnos, aprender nosotros mismos a liberarnos de tantas cosas que nos oprimen; entonces allí vamos viendo por qué estamos oprimidos, de dónde viene esa opresión y de que nosotros como cristianos cómo vamos ha hacer para liberarnos. Yo veo que sí, porque cada vez que reflexionamos el evangelio vemos eso que Dios nos dice, de dónde viene esa opresión y cómo nosotros debemos liberarnos, pero siempre veo que esa liberación tiene que ir basada en el evangelio, cambiar".

Luz María: "Bueno, aquí en la comunidad de Tocumen digamos, pongamos un ejemplo: nuestra propia parroquia tenemos problemas, es una iglesia en la que, gracias a Dios, nos ha abierto bastante los ojos, nos ha dado a entender el evangelio vivo, en cierta medida, pero siempre hay personas que nos quieren truncar ese camino, esa es una de las cosas por la que tenemos que luchar por todas esas personas que quieren truncar el cambio, el verdadero Reino de Dios, aquí en la comunidad sería eso. A nivel nacional muchas más, a nivel mundial: tantos países que están en guerra luchando por su liberación, por un Reino verdadero, por el Reino que Dios nos habla".

El conjunto de textos convergen en el sentido de afirmar un plan de Dios para el mundo o un Reino de Dios, como expresión de la voluntad de El, manifestada ya en la creación, y que quiere que los hombres vivan en una comunidad de amor. Pero esta comunidad de amor, que es el contenido de la buena nueva, debe ser creada por el esfuerzo y la responsabilidad humana; los hombres deben construir un mundo de acuerdo al plan de Dios.

b) Contenidos sobre la realidad actual

Para todos los entrevistados la sociedad que les toca vivir es la negación del Plan de Dios; es una sociedad de opresión que obliga a la gente a moldearse a ella, a vivir en la inconciencia e incluso a resistir frente a los intentos de liberación.

María Evelia: "Mi fe, y voy a decirlo con mucho dolor, mi sistema por el cual vivo. Soy una madre humilde y veo pues que mi realidad de ser no es porque yo quiera, sino porque es un sistema de vida que se nos pone y creo que a medida que uno va recibiendo los golpes a sí mismo va sintiendo, para llevar el mensaje a este mundo que Dios no quiere que haya pobreza, creo que es algo de lo que me motiva a seguir".

Víctor: "Nosotros vemos en la actualidad que todo no se está dando como el Señor mandó desde el principio de la creación, cuando creó las cosas y estableció que todo debería ser para vivir en común unión. Ahora estamos viviendo que unos tratan de explotar los otros, inclusive los someten a través de las armas, explotación del trabajo. Hay muchas formas de explotación y estas no son solamente las materiales sino inclusive hasta la manera de pensar de nosotros".

Judith: "La iglesia ha tomado esa posición por la misma situación que se vive. La situación de injusticia, el sistema de opresión es lógico que hace que la gente se vaya concientizando de su realidad y que a partir de allí trate de buscar cambios. La iglesia tiene el deber de denunciar toda esta situación que va en contra de lo que hablamos

anteriormente, del Reino. La sociedad que estamos viviendo es contradictoria, es totalmente opuesta al mensaje de Jesús que es de vida y en la sociedad que vivimos es de muerte. Entonces, claro, la crisis se da. La gente vive eso, toma conciencia y a partir de allí se da el mensaje".

María Evelia: "... Siempre se ve que solamente la clase social está por sus intereses y ni siquiera ve a la masa humilde. Los altos que llevan el poder, esos son los que hoy día nos llevan al sacrificio. Que ellos son los que oprimen cada día más al hombre. Yo tengo entendido que esa clase social es la que nos oprime, que nos mira hacia abajo, sin fijarse que el que está abajo es el que le ha dado ese alce".

Andrea: "Un problema es esa apatía, pero sabemos que es así porque el pueblo vive marginado, no está libre para pensar, entonces vive por vivir. Además, hay sectores donde la Palabra de Dios no ha llegado. Entonces la falta de conocimiento de la Palabra de Dios hace que el hombre se vuelva materia y nada más piense en comer, bailar, divertirse, pero no piensa que su principal misión en esta tierra es trabajar por el Reino ayudando, pues, a los demás. Otra dificultad es el apego a la tradición. La gente vive una religión tradicional, rutinaria, que piensa que sea sin mucho compromiso a los hermanos y no quiere salir de la tradición. Por otro lado, la esclavitud de la televisión también eso es fuerte obstáculo para que la gente sea constante cuando se les invita a las reuniones. Esa parte, pues, se le debe al problema del consumo, de esas ideas que le meten a las personas y entonces están pendientes de los juegos, de las novelas y no asisten con regularidad. Por eso es que hay que tener aquella disposición de ir contra viento y marea pero siempre luchar para sacar una ventaja".

Luz María: "El pecado en cierta forma diríamos personal, muchos, y también social; personal porque cristianos humanos que somos siempre tendemos a caer en muchas caídas, pero con esa fe que tenemos en el Señor, y sabemos que él no es un Dios castigador sino un Dios libertador, un Dios que está siempre con nosotros, vemos que como humanos que somos tendemos a caer, así mismo él nos perdona y así mismo lo que tenemos que hacer es tratar cada día ir cambiando nuestra vida. En lo social, antes no nos hacían ver el pecado social, hoy día nos lo hace ver la iglesia actual, antes solamente nos hacían ver nuestros propios pecados y no los sociales. También que en lo social a veces no es el pecado porque nosotros queremos caer en él, sino que la misma sociedad nos hace caer en él, son las mismas actitudes que tiene la sociedad para su propio interés, nosotros caemos en él".

Julia: "Ver las cosas más claras no a la manera que nos hablan y nos la dan sino a la forma que la estamos viviendo y sintiendo, porque a veces la gente dice y siempre se lo discuto a las personas cuando uno les habla y ellos no ven las cosas claras. Uno les dice esto es así...

y ellos dicen no es así.. Porque están ciegos, no ven la claridad de que nosotros estamos viviendo. Yo les digo, a ustedes los están ahorcando y pisándoles, están poniendo el pie en la barriga y ustedes están diciendo que es mentira. Nosotros por lo menos, yo, no veo las cosas así, veo clara".

María Evelia: "La lucha sinceramente tiene que ser contra ese grande que cada día nos pisa. ¿Con quién más puede ser, sino con el grande aquél que se cree poderoso y cada día pues nos vive aplastando?"

Luz María: "El tradicionalismo de antes es una de las dificultades, porque muchos están apegados a eso. La misma sociedad en que se vive hace que las personas sigamos creyendo en esa iglesia antigua, nos hacen ver que la actual es solamente algo de revolución, como ellos dicen de maldad... que no estamos por los mandatos del Señor. Yo creo que esas dificultades de la misma sociedad a ellos no les interesa, que sienten que sus propios intereses se vienen abajo cuando esta iglesia habla de lo que debe ser una verdadera iglesia".

Luz María: "Encontramos muchas dificultades. Primero que nos llaman comunistas y eso es una de las cosas que hace que tengamos problemas en la comunidad para transmitir nuestro evangelio del Señor. Otra que si somos políticos que si sólo hablamos de política, que eso no es de Dios. Eso dicen muchas sectas que hay en la comunidad".

La oposición entre el Reino de Dios y la sociedad actual es algo patente y permanente en el discurso analizado. Es esto lo que hace que el diagnóstico social que se hace esté inspirado religiosamente. La comunidad está muy consciente de estar proclamando el "evangelio del Señor", de no ser comprendidos, de tener en su contra a los poderes de este mundo, que organizan esta sociedad en su beneficio, y que moldean las mentalidades, hasta la de los más explotados. Hemos visto que en el discurso aparecen ciertos términos y categorías que no provienen de un mensaje religioso sino más bien de categorías del análisis social (clase social, explotación), combinadas con otras categorías bíblicas como la de opresión. Esto indica que estos miembros destacados de las comunidades cristianas han llevado cursos en los que se transmite un análisis social. Sin embargo, las categorías analíticas están perfectamente integradas en un discurso cuyo *ethos* es manifiestamente religioso.

B. La Oposición entre la Comunidad de los Pobres versus la Iglesia Institución

a) Los contenidos sobre la comunidad cristiana de los pobres

Julio: "Bueno, te voy a decir que con respecto a los sacramentos a mí me parece que debemos participar de ellos. En Penonomé el laico

participa de estos sacramentos, también los da y los recibe con esa fe de cristiano. En nuestra parroquia también debemos participar y darlos con una fe viva.
Con respecto a la Biblia, es el único libro que tenemos nosotros los humildes. En ella aparecen los mancillados, los masacrados, los cojos, los paralíticos que no los encontramos en otros libros. Nosotros sabemos por la Biblia que nuestra pobreza no es porque Dios lo quiera sino que hay ciertos esquemas que nos hacen más pobres. En ese libro profundizamos el hecho de cómo Dios levanta a los humildes. Pero lo vemos como abstracto, no ponemos en práctica de que allí hay un mensaje de liberación".

Luz María: "Yo diría que si Dios vino específicamente, o principalmente por los pobres, nosotros como cristianos, por nosotros los pobres y por los más pobres también diremos los indígenas, de los tantos más necesitados que hay, yo creo que en esa medida es que se podría realizar ese Reino de Dios que él nos habla, que es luchar para que no haya tanta opresión, luchar por aquellos más necesitados, por nosotros mismos. Esa sería la verdadera iglesia para mí basada en el evangelio".

Víctor: "Pienso que lo más importante que el Señor Jesús nos ha traído es el mensaje de que Dios nos ama y de que nosotros somos hermanos. También pienso que es un mensaje la opción que El hace por los pobres. Sabemos que existen los pobres y que nosotros como pobres tenemos que comprometernos e ir asumiendo la responsabilidad que nos toca en el mundo".

Julio: "Somos una iglesia pobre, una iglesia que evangelizamos pobremente, no tenemos poder; aquí en Panamá vivimos en un sistema completamente de poder; es un obstáculo. Nosotros tenemos fe y confianza en el estilo de Jesús, quien no tuvo ningún reparo para romper esos esquemas. Nosotros seguiremos adelante".

Eira: "Para mí la comunidad cristiana es aquel grupo donde se sienten esos aspectos humanos como es el amor, la caridad, la comprensión, y donde uno poco a poco va sintiendo realmente la fraternidad. Entonces, la parroquia es el lugar donde se da el encuentro con toda la gente que se va alimentando y va creciendo. ¡Es un lugar grande para mí!"

Miguel: "La comunidad cristiana es la unión de todos o la gran mayoría de los cristianos reunidos por el espíritu de Cristo para buscar o encontrar la libertad del hombre. La parroquia donde tratamos de encontrar a Cristo".

Andrea: "Es el conjunto de familias que se reúnen, se ayudan y celebran la Palabra de Dios constantemente. El Padre León decía que si hay un grupo de personas que se reunían hay un templo. Nosotros tratamos por eso de reunirnos y conocernos y estar bien. Las familias

que nos conocimos aquel entonces sentimos el mismo amor por los otros miembros, es decir que la comunidad crece y modifica su manera de llevar la pastoral; pero ya con el conocimiento de que somos hermanos todos en Cristo y esto no muere".

Julio: "Primero que nada para Dios es la salvación de todos los hombres. Tú ves que en el mundo son los pobres los que se aferran más a Dios que los que tienen dinero. Ellos ya tienen su Dios aparte y como que no entienden el mensaje profundo que tienen de Dios".

Judith: "Bueno, la verdad uno se pone a pensar qué es una comunidad cristiana, realmente si toma en cuenta lo que vive. Para mí en estos momentos la comunidad cristiana es un pequeño grupo de un sector que se reúne y que lo reúne la fe, para tratar de vivir realmente esa fe, una fe comprometida consigo misma y con la gente que participa y con la comunidad que quiere ser luz dentro de un sector. Debe ser una comunidad que anuncie y denuncie esa Palabra. Porque del evangelio, su mensaje es un mensaje de liberación. Entonces esa comunidad cristiana debe vivir esa fe realmente, muchas veces podemos caer simplemente en la reflexión y no en la acción y Jesús vino y habló pero también actuó. Entonces nosotros debemos seguir y que la comunidad cristiana sea realmente eso".

Víctor: "Yo pienso que la comunidad cristiana es para mí como un grupo de personas que en determinado momento decidimos seguir a Cristo. Y en ese seguimiento compartir un poco esa experiencia. De igual manera, yo pienso que es un trabajo que se tiene que ir ampliando, la comunidad cristiana no debe ser un grupo de personas que se quede bien cerrada sino que eso que nosotros estamos experimentando como personas y como comunidad tenemos que ir ampliando para que algún día se haga realidad que todas las personas de nuestra barriada sean cristianos comprometidos dentro de su parroquia".

María Evelia: "Antes yo veía que no se daba esto que se está dando ahora, formar estas comunidades eclesiales de base... La Iglesia era solamente predicar, y anteriormente en un idioma que no se entendía que era lo que allí se decía, pues yo creo que ha cambiado y le pido a Dios que siga cambiando mucho. Porque yo creo pues que se está viendo que no hay quien se ocupe de las masas humildes, porque se ha visto y se está viendo que no hay quien abogue por el pobre. Creo que ese es uno de los motivos del cambio de la Iglesia".

La comunidad cristiana, por lo tanto, es el lugar de encuentro de los que siguen el mensaje de Cristo. Allí se reflexiona sobre el mismo, se comparte la experiencia, se toma conciencia de la misión de la misma para la transformación del mundo. Pero es la comunidad de los pobres. Al mismo tiempo, y al ser ella la primera encarnación del Reino de Dios, es la afirmación concreta de que el Reino de Dios, que convoca a todos, es primeramente para los pobres.

b) Los contenidos sobre la Iglesia como Institución

En el lenguaje de la comunidad se usa muchas veces en el mismo sentido el término iglesia y el término comunidad; es cuando se refieren a la iglesia local, incluso a la parroquia. Esa es claramente la Iglesia de los pobres. Sin embargo, existen muchas referencias en el discurso a la Iglesia como institución, comprendiéndose allí principalmente a la jerarquía o a la Iglesia histórica, "la de antes" identificada con los poderosos. Pese a la constatación de un cambio en la iglesia, la percepción de ella es bastante crítica. Recordamos que todas las experiencias urbanas analizadas son de la arquidiócesis de Panamá, siendo en las experiencias rurales bastante distinta la percepción de la Iglesia.

María Evelia: "Era una iglesia que no caminaba, como se dice, una iglesia que miraba al centro solamente, una iglesia que no veía hacia afuera, vemos el 5 de marzo que vino el Papa, donde él hizo mucha mención al campesino pobre eso quiere decir pues que allí la iglesia ha cambiado".

Luz María: "La antigua porque antes, y todavía se ve, pero yo digo antes porque antes yo pertenecía a esa y ahora no, era ir solamente a misa, que si cumplir con los domingos, los días de fiesta, que si ir a misa, que si hay que rezar todas las noches, que hay que rezar todos los días, llegó el día de María hay que hacer el rosario, y quedamos solamente allí, que si hay que respetar a los mayores, que si aquél tiene es porque Dios le dio, si yo no tengo porque Dios lo dice así, tienes que quedarte quietecido porque esa es tu suerte. Esa sería una mínima parte de lo que es la iglesia antigua. Y ahora participamos todos de la iglesia, antes sólo era el padre que participaba, nos daba la espalda y participaba en la iglesia y nosotros acá humildemente arrodillados esperando pues que el padre nos leyera el evangelio, tenemos que ser mansos para que el Señor nos perdone. Hoy día no, porque todos participamos y yo creo que esa es una de las cosas que a mí me motivó bastante, el ver esa unión, esa iglesia, el ver cómo nos unificamos, cómo entre todos buscamos ser una sola iglesia".

Luz María: "La iglesia ha cambiado bastante. Yo entiendo que es por los mismos problemas que hay, por la misma opresión que hay, diría yo que los mismos sacerdotes que hoy día van saliendo, digo yo, las mismas conciencias que van viendo las injusticias que hay en el mundo, eso mismo les va dando conciencia para que puedan ir llevando un evangelio vivo".

Andrea: "Yo pienso que sí está cambiando, está en un despertar, es decir, ya de la jerarquía hacia bajo se ha dado cuenta que no sólo debe contemplarse el amor de Dios en una forma teórica, sino que el hombre tiene que buscar los caminos de la justicia. La iglesia en su carácter jerárquico se ha reunido en Medellín y Puebla, es decir, confirmar que es cierto que Jesús camina con los hombres. Si nos

apartamos de ese camino y decimos que somos de la iglesia somos injustos, por eso pienso que es un despertar porque ya se habla de las divisiones entre ricos y los pobres, la marginación se conoce abiertamente, cuál es la situación del hombre en verdad, de todos los sectores del mundo. También se comprueba eso con la visita que ha hecho el Papa. Antiguamente los Papas no salían de Roma, es decir vivían allí pero en una forma desconocida por el resto... y ellos tampoco trataban de acercarse a los problemas y ni siquiera por unas horas y mucho menos un diálogo con los creyentes. Por lo menos se ve que de Juan XXIII para acá la iglesia ha estado dando esos pasos".

Luz María: "Yo la veo bien, es más, pediría mucho más a la iglesia. A pesar de que es una iglesia como decía antes que está buscando esa liberación, yo creo que se le tiene que pedir mucho más todavía. Para mí la veo bien porque entonces es un apoyo para todos, para que podamos, guiados por Jesús, llegar a liberar, a buscar una verdadera liberación.

María Evelia: "Uno de los problemas que hay son las críticas de que la iglesia no debe meterse en nada de lo que nos está afectando hoy día. Y creo que es una falla porque la iglesia sí debe entrar; porque si nos ponemos a ver la iglesia sería para alabar al Señor, para predicar y allí quedaríamos en nada. Uno de los fallos es: aquél que hace ver la realidad en que se vive es calumniado en forma muy drásticamente ya lo tildan de X nombre. Yo diría que a eso no hay que hacerles caso porque allí se ve que ese evangelio que se está llevando es como Jesús quiere".

Andrea: "Me parece que según la línea de Medellín que la Iglesia tiene que venir al pueblo a meterse en él para ver los problemas que lo oprimen. Puebla es la continuación de Medellín que es... ya se vio más de cerca en la medida en que la injusticia entre los hombres es escandalosa entre los ricos y los pobres, que la mala administración de lo que el hombre tiene, creado por Dios, está acaparado por un grupo y el otro grupo, que la mayoría, está en la miseria".

Eira: "Me parece que las líneas están bien encaminadas. Lo que pasa es que han ido muy lento. Como que también hay grupos o sectores pues que por el temor o la tradición no se arriesgan así a nivel jerárquico, no se deciden todos a caminar por esa línea porque hay frenos por el temor... por eso es que vamos tan lentos, pero las líneas fundamentales me parecen muy atinadas para la esperanza del pueblo.

Julio: "La Iglesia Latinoamericana en estos últimos años ha tomado unas líneas muy importantes porque a raíz de toda la situación de América Latina durante tantos años desde el descubrimiento de América vemos que crecimos en una situación de opresión, de miseria, de muerte. De manera que la misma iglesia tiene que responder a la realidad de los hombres, porque si no, la iglesia va a

pasar a ser una institución arcaica que no sirve para nada. Después nos quejamos de que la gente se va para las sectas. La cuestión tiene que ir cambiando".

Julio: "El papel de la iglesia en los últimos años ha cambiado mucho, pero vemos que en la misma jerarquía no ha habido cambios, se mantiene tan intransigente y monolítica como siempre, pero vemos que es en las bases donde realmente se vive la Palabra de Dios. Vemos que se están dando cambios, que la gente se llega a dar cuenta de que estamos llamados a cambiar las estructuras y contribuir en el Reino".

Judith: "El cambio se debe más que nada a la insistencia de querer vivir esa fe de la gente, de la base. Quizás a partir de allí se cuestiona mucho la jerarquía que en algunos momentos escucha. La historia nos dice que al cuestionar esta gente, en algunos momentos ellos oyen y escuchan, se dan pautas. Y aquí en Panamá tenemos eso después de 1968, cuando Medellín, después de vivir Puebla, en 1979. Y en 1983 es que viene a salir una carta pastoral con lo que ellos creen que han descubierto América, cuando ya eso es tan sabido por los pobres y que simplemente ellos lo han plasmado en un documento".

Andrea: "Hay problemas en su interior porque todavía no se ha salido totalmente de la tradición. Hay temor de dar marcha un poco más decidida a que se cumpla Medellín y Puebla y entonces ese temor de que haya división en la iglesia, que las hay, ya que unos temen demasiado, y otros quieren poner en marcha el trabajo en beneficio de los pobres y oprimidos. Uno de los grandes problemas es ése: que todavía no hay un acuerdo bien definido".

Eira: "El temor, ya sea por falta de concientización o por ser muy conservadora. También creo que la desunión a todos los niveles, falta todavía más evangelización para recobrar la fraternidad, porque yo digo que mientras no se sienta fraternidad a todos los niveles de la iglesia no va haber una lucha fuerte por la justicia, porque el amor fraterno es aquel que nos va a hacer solidarios".

Judith: "Ante la pregunta sobre el papel que la iglesia juega en la realidad... Bueno, esta pregunta es bien cachimbona... porque si uno se pone a ver lo que uno vive realmente dentro de lo que es la iglesia... Por eso yo decía que a veces es frustrante el trabajo que uno quiere realizar, porque las mismas estructuras están condicionadas para que ese mensaje realmente no se lleve, no se haga realidad. La iglesia que forma parte de esas estructuras también por desgracia es así, contribuye a mantener esa situación, y el mensaje es bien difícil de transmitir, y cuando se quiere transmitir su papel, como que hay contradicción sobre cuál debe ser su verdadero papel, porque ahorita mismo aquí, yo creo que nos hace falta mucho para que la iglesia viva según el mensaje de Cristo.

C. La oposición entre Dios (Biblia, sacramentos) y la realidad (la gente, la situación, la participación)

Esta oposición, ya lo hemos visto, es diferente de las anteriores; no es ni de contradicción, ni de una dialéctica de ejemplaridad, sino de una dialéctica de discernimiento por la interacción entre lo trascendental —Dios, su palabra, la Biblia, los sacramentos—, y lo inmanente —la realidad de la gente, la participación, la convivencia. En esta interacción se sitúan testimonios sobre la conversión, la reafirmación de la fe. En algunos testimonios aparece Dios revelándose en su palabra, en los sacramentos, en la Biblia. En otros aparece hablando a través de "la gente", en la convivencia, en la comunicación y participación entre los hombres. Pero lo que se afirma es efectivamente un encuentro entre la Palabra de Dios, que hace inteligible la situación humana, y por otro lado la situación humana, que hace comprensible la Palabra de Dios. Es esta relación de esclarecimiento recíproco entre Dios y la realidad, lo que posibilita una fe religiosa comprometida con la realidad social concreta, pues ella misma es entendida como Palabra de Dios. De allí que nuestro intento de presentar primero ciertos testimonios que hablan de Dios, los sacramentos, la Biblia, para luego hablar de lo que los informantes designan como el encuentro con Dios en la realidad, hace una cierta violencia a la unidad dialéctica permanentemente sostenida por los entrevistados. La separación en dos elementos opuestos que hacemos aquí, se funda solamente en necesidades de la metodología de la exposición.

a) Contenidos sobre Dios, la Biblia, los sacramentos

El primer testimonio que presentamos habla de una "conversión" proveniente de cursos bíblicos y de la acción de un sacerdote, que lleva a la persona a integrarse a una acción pastoral.

> *Julio:* "Al principio era una persona completamente indiferente, dentro de mi hogar no tomaba en consideración los aspectos de mi compañera, estaba dominado por el vicio, me daba una borrachera desde el martes, jueves, y viernes con más razón porque era día de pago. O sea que era un tipo completamente machista. Ella participó primero que yo en los cursos bíblicos que se daban en la parroquia con el Padre y otros novicios. Teníamos dificultades internas, claro, en ese tiempo imperaba en mí el machismo. Yo veía como que ella hacía cosas sin consultar conmigo y formábamos tremenda bronca aquí en el hogar. Ella participaba en los cursos de reflexión y muchas veces salía de la casa llorando y yo la veía que se estaba marchitando porque, claro, yo empedía. De allí ellos me motivaron, vinieron a mi casa y vi que en verdad tenemos que vivir como cristianos. Me fueron aconsejando y fui levantando esa moral y fuimos compartiendo un poco las ideas entre ella y yo. Teníamos un hogar

completamente descuidado; hasta la fecha, tú ves, no estamos en una situación que podamos decir que estamos en auge, pero entre los dos hemos sabido levantarlo. Hoy en día ella es una mujer bastante liberada, participa en la comunidad, participa en otros sectores como San Miguelito. A donde ella va no tengo yo que estar diciendo si va o no va, para que se imponga el machismo, no. Creo que en ese aspecto he cambiado. Y con respecto a la parroquia, hemos llevado a la gente de aquí a seminarios con los pocos conocimientos que yo tengo. En las reuniones parroquiales del consejo allí las ideas nuestras las compartimos y cualquier inquietud que tengamos en el sector nosotros convocamos para preparar mejor la pastoral en conjunto".

Víctor: "Lo que más me ha ayudado a mí desde que me inicié y fue el tomar un poco de conciencia, fue el contacto personal que tuve con Cristo, o sea, ese llamado que El le hace a cada uno de nosotros, y pienso yo que ha sido el estímulo que a través de esos doce años, no importa cuáles hayan sido los problemas o dificultades que hayamos tenido en la parroquia hoy en día todavía me encuentro trabajando con el mismo espíritu de hace doce años".

Julia: "Lo más importante es la fe en El, porque nosotros con esa fe en El, en Dios, lo que le sigue es pues aprender la manera de nosotros saber leer la palabra de Dios y saberla reflexionar. Uno la puede reflexionar ayudando a los demás en esa forma de liberación, de esas injusticias que debemos ver; allí es donde yo siempre camino, por ahí".

Julio: "Para mí los sacramentos son como medios digamos de una real expresión de la lucha de todo cristiano. Vemos que la oración individual o comunitaria es un medio de expresión de querer expresar los sentimientos y los anhelos y las inquietudes de la comunidad. En ese momento, la liturgia es un medio de expresar la alegría, el compromiso con el evangelio, con la vida del hombre. La Biblia también es el medio donde vamos a encontrar la riqueza de la Palabra de Jesús, pero que debemos combinarla con la realidad que vivimos porque en la Biblia no está todo escrito. Parte de la historia la estamos escribiendo nosotros ahora".

Andrea: "Para mí significan señales de vida cristiana, es decir que no pueden estar separados. Por ejemplo, los sacramentos son señales de vida, la oración también porque Dios vive en su pueblo; así el pueblo conversa con Dios. La liturgia es celebración de la Palabra que se proclama como Hijo de Dios. Y la Biblia que es la fuente de inspiración de Dios para el hombre. Podríamos decir que todos esos elementos están relacionados con lo que hacemos, conversando sobre lo que Dios quiere para el mundo".

Eira: "La oración para mí es importante porque me recoge, me une con Dios y me da la fuerza. El alimento que me fortalece. La liturgia

es la Palabra que me llena con la conversación entre hermanos escuchando la Palabra de Dios. La Biblia, eso nos fortalece y nos alimenta".

Julio: "Lo más importante para mí del mensaje de Jesús es aquella manera en que El se entregó a los demás con esa humildad, con ese sacrificio, con ese amor que el quería contagiar a los demás. Porque siento que es la única manera en que podemos realmente transformar las estructuras".

Julia: "Sí, claro que sí. Antes uno veía un dios que una decía que creemos en Dios, pero un Dios que era como un Dios muerto, pero ahora no porque ahora no lo veo como un Dios muerto sino como un Dios vivo que camina con nosotros y nos habla; a cada palabra que nosotros no entendemos El nos la dice".

Julio: "Tenemos nosotros los cristianos la vivencia de Dios sólo en rezarle; así nos lo han pintado, una forma de que entre más humildes somos más masacrados, que allí directamente vamos a Dios, y yo creo que ante los ojos de Dios no es así; nos lo han puesto como en forma de un dualismo, eso lo hemos visto; hay personas que nos dicen a nosotros eso: quédense quietos que así es que Dios lo quiere, pero Dios no es así. Vivimos en una comunidad espiritualista; yo creo que esa espiritualidad nosotros tenemos que buscarla, pero en un proceso de avance, de ir liberándonos de ciertos cuestionamientos que nos tienen bajo el yugo. Nosotros debemos dejar cierto cascarón e ir avanzando así; en ese proceso trabaja Dios".

b) Contenidos sobre la realidad humana como palabra de Dios

Junto con los textos anteriores, y muchas veces entremezclados con ellos, está la afirmación recurrente de que lo que los anima y da sentido es la gente, la experiencia de la fraternidad, visitar las casas, las injusticias, las acciones humanas.

Eira: "Me gusta mucho visitar. Para mí, visitar el sector, mi sector, visitar la comunidad me enriquece mucho mi espíritu de fe, de lucha por la Iglesia, por la palabra, por el Reino. Esto significa mucho. Es decir, yo no puedo conocer a nadie que nunca he visto. Así que cuando yo salgo a visitar mi sector me siento muy bien, y hasta las vecinas me dicen que si no voy es porque debo estar enferma. Y esto es muy importante".

Judith: "Bueno, definitivamente lo que me ayuda a seguir es la gente. La participación, si bien es cierto es poco, pero sí a mi personalmente, las mujeres de la comunidad son las que más me han retado a seguir adelante. Algunas veces vacilo, se siente muy flojo, se frustra por todos los problemas que se dan pero son ellas las que lo animan a uno a seguir participando".

Julio: "Lo que más me ayuda a seguir es tener la seguridad de que todo lo que uno puede aportar puede servir, ya sea de una manera pequeña o grande, para llevar un mensaje de cambio a las personas; a uno mismo, lo anima la misma gente, tantas cosas. Uno siempre tiene la seguridad de que todo esto va a tener seguimiento en la persona".

Luz María: "Lo que más me ayuda es el tratar con la gente porque yo voy a muchas reuniones y me gusta mucho el querer estar entre la gente, el saber que puedo dar algo de mí a los demás".

Julio: "Lo más importante para los que van a empezar, es que entre más acompañan a los más sencillos, aquellas personas que nunca las hemos visitado, que tú empiezas a intercambiar ideas con ellos, la sencillez, la gran humildad de esas personas te ayudan a estar con ellos. Las otras cuestiones que también impactan es también tu sencillez, si eres una persona sencilla de espíritu y captas al instante los problemas de los demás, eso te hace sentir una agonía, por conocer sus necesidades.
Allí es que está el Señor, en el compartir sus necesidades, su sufrimiento, el ver sus problemas, el querer resolverlos".

Andrea: "Al entrar en la comunidad cristiana se opera dentro de uno un cambio; si no, no puedes trabajar dentro de la comunidad porque se necesita bastante comprensión hacia los demás, tener aquella vida de darse, porque si somos egoístas como antes de entrar al curso de la Familia de Dios... La mayoría somos egoístas porque entonces pensamos que ya todo lo sabemos, como que ya nosotros somos buenos: nos comunicamos con Dios y El nos ayuda de todas maneras. Y en cambio cuando llegamos a la Familia de Dios nos dimos cuenta de que así no era la vida correcta. Así que para mí el cambio ha sido que comparto más mi vida con los demás".

Víctor: "Bueno, yo entiendo que el Señor entable su diálogo con nosotros a través de los acontecimientos históricos que se han ido presentando en el mundo y en la actualidad, lo que se está dando como en Centroamérica, Panamá, y pienso que también nos utiliza a nosotros los hombres como un medio de comunicación. El habla a través del mismo hombre porque él mismo dice que quien dice que cree en mí y no cree en su hermano no cree en Dios, y yo pienso que esos son los dos medios que el Señor utiliza, uno, los acontecimientos y otro, al mismo hombre".

Eira: "Definitivamente, cuando uno oye la Palabra de Dios y se siente comprometido a responder a ella inmediatamente tiene que cambiar. Yo he sentido un cambio. Pero esa pregunta más bien debe hacerla a mi familia; ellos son los que pueden dar testimonio de ese cambio. Ahora me siento muy bien porque me gusta conocer a la gente, comprenderla. La participación en la iglesia me ha dado esa facultad

de aceptar a la gente pero conociéndola, es decir, dándome cuenta de todo lo que sufren porque son así, ser solidaria y a la vez acercarme a ella; de otra manera no hubiera podido".

Miguel: "Como dije antes, el servir es lo que motiva y claro, si uno quiere servir a otro ante todo uno tiene que servir a los más pobres".

Judith: "Bueno, yo creo que por lo menos pensando en nuestra realidad, cada vez que vemos que una comunidad cristiana quiere vivir esa fe para que el Reino de Dios realmente se instaure en la tierra, en esos momentos yo veo que Dios nos habla en cada hombre que lucha por la justicia, en cada hombre que se compromete no solamente para su bienestar común de su familia, sino que trata de que esa justicia se viva no solamente en el círculo pequeño sino en toda la sociedad. De esa manera yo veo que Dios nos está hablando aquí en Panamá, en Centroamérica, y en Latinoamérica; lo estamos viviendo en brotes; que si bien es cierto se le trata de matar, la Palabra de Dios no se le va a poder matar nunca porque siempre van a haber esos brotes de justicia que se buscan y por eso yo creo que Dios siempre estará presente entre nosotros de esa manera".

Julio: "Explicarles ese mensaje a los demás algunas veces ni siquiera es necesario porque ellos lo viven. Nosotros hemos aprendido la realidad por el ejemplo de los pobres, que es una realidad de Jesús cuando estuvo pregonando por toda la antigüedad".

María Evelia: "Ha sido un cambio total puesto que antes no me comunicaba con muchas personas, estaba como triste, ya al entrar en los grupos he sentido como una unificación entre personas lejanas, más cercanía, y he notado pues un cambio muy grande".

Judith: "Bueno y pienso que de una manera bien sencilla y como se educa en las comunidades, uno va descubriendo que la misma gente también tiene ese mensaje porque nosotros no somos, no creemos que somos los superdotados sino que uno va aprendiendo en la comunidad cristiana. En la medida que uno se va insertando se va metiendo más en esto, uno en esa medida va descubriendo la manera y la forma de transmitir eso, lo que uno cree que tienen, pero que la gente también la transmite a uno eso y lo cuestiona a uno".

3.6. La estructura de un discurso religioso sobre lo social

Creemos que ya tenemos indicadores suficientes sobre el discurso religioso y social de las comunidades cristianas populares en los medios urbanos estudiados. Los tres ejes que hemos propuesto como guía para una primera organización de los elementos constitutivos del discurso, nos permiten captar la coherencia de una concepción teoló-

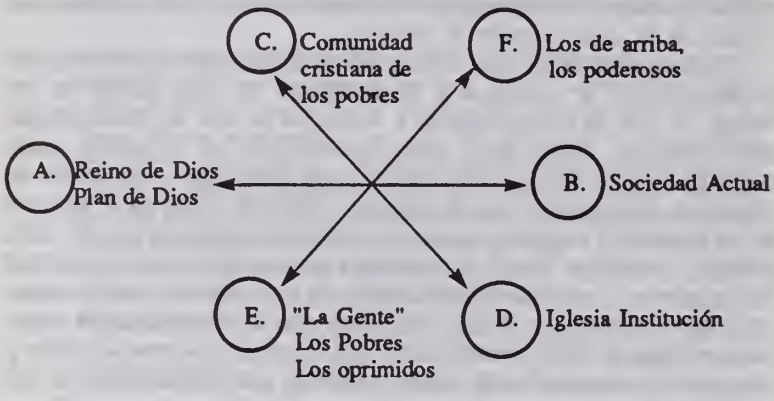
gica, la cual ha sido transmitida por la propia institución eclesiástica por intermedio de sus agentes de pastoral. Esta concepción ha sido luego reforzada en el transcurso de una acción permanente sobre la propia realidad humana y social, y alimentada al calor de la convivencia cotidiana, en el compartir, en el comunicarse, en la explicitación consciente de una vocación de servicio.

Hemos visto cómo esta concepción teológica afirma sin mayores sofisticaciones, la presencia y la naturaleza de una Iglesia de los Pobres, la cual es experimentada y vivida en el seno de comunidades bien concretas. Ahora bien, estas comunidades no solamente están conformadas por pobres, con conciencia de oprimidos y con ansias de liberación, sino que se sienten, además, formando parte de la mayoría de los hombres y mujeres panameños, identificándose con ésta en tanto pobres y oprimidos. Desde el punto de vista teológico, esta comunidad de los pobres y este mundo más amplio de los oprimidos, es el campo en el que se construye el Reino de Dios, que es afirmado en la experiencia religiosa de la comunidad, y que es percibido como opuesto y alternativo al mundo social actual ordenado por los intereses de los poderosos.

En este espacio de oposiciones fundamentales entre el Reino de Dios y la sociedad actual, se localiza la percepción de la Iglesia como institución. Y ésta emerge en una posición muy ambigua. Por una parte se sostiene que ella ha cambiado. Ha hecho posible el despertar de los pobres a su vocación de privilegiados del Reino de Dios y responsables de su realización en la tierra. Ha promovido su agrupación en comunidades que se entienden a sí mismas como la expresión de la "verdadera" iglesia. Por otra parte, los entrevistados sienten que la Iglesia (Obispo, instituciones eclesiásticas) permanece extraña al mundo de los pobres, le tiene temor y recelo por el hecho de encontrarse aprisionada por las estructuras de poder y de prestigio de la sociedad, las que no le permiten practicar la fraternidad y el amor que se vive en el mundo de lo pobres, y que constituyen la concretización del Reino de Dios.

Pero hasta el momento estamos en presencia de un discurso de elementos preponderantemente teológicos. Sin embargo, si buscamos poner el énfasis en la comprensión y enjuiciamiento del orden social que de esos elementos se deriva, tendremos que incorporar otro tipo de oposiciones semánticas también presentes en el discurso. Salta a la vista la que se establece entre "la gente", los pobres o los oprimidos, y los de arriba, o los poderosos, y resulta evidente la valoración religiosa de esta oposición. Esta oposición, de carácter más sociológico, puede reemplazar en nuestro esquema a la oposición más teológica antes señalada entre Dios y "la gente". De este modo podemos ir más lejos en la estructuración del discurso religioso sobre lo social, mediante la propuesta de las oposiciones contenidas en la figura presentada a continuación. Así tenemos un esquema de organización interna del discurso, más integrado, igualmente construido en torno a la oposi-

ción fundamental entre el Reino de Dios y la sociedad actual, y que tiene la ventaja de permitir la conformación de espacios de significación más amplios y abarcantes.



La oposición central sigue siendo, como hemos dicho, la oposición entre A y B. Sin embargo, no es enteramente independiente de ella, aunque no identificable con ella, la oposición entre C y D. Asimismo la oposición entre E y F, que aparece muy claramente en los testimonios, es perfectamente integrable a la oposición fundamental.

Con esto vemos que se conforman dos espacios de significaciones opuestas, en los cuales podrían incluirse elementos. Estos son el espacio formado por A, C y D, a la izquierda de la figura, que denota la homogeneidad de significación entre el Reino de Dios, la comunidad cristiana y "la gente", o los pobres concretos. En oposición a éste se configura el espacio formado por B, D y F, y que advierte de la homogeneidad de significación entre la sociedad actual, los de arriba y la Iglesia como institución. En ambos espacios, obviamente, existen elementos de naturaleza distinta, pero vinculados en el discurso popular.

La articulación de contenidos en el discurso coherente de los miembros de las comunidades cristianas, nos muestra cómo el mismo se construye en el campo religioso y no lo abandona en ningún momento. Sin embargo contiene en sí toda una percepción de lo social, que por más que pueda ser clarificado posteriormente por la incorporación de categorías analíticas, como la de estructura, clase social, explotación, permanece formando parte de un discurso religioso. Otras categorías muy usadas —como la de opresión, liberación, los pobres, los poderosos—, son categorías que navegan entre el campo religioso y el campo político. Efectivamente, son categorías bíblicas con mucha carga teológica, pero al mismo tiempo funcionan como categorías políticas al formar parte de otro tipo de discurso.

Podemos concluir, para cerrar este punto, que el discurso religioso de las comunidades cristianas populares urbanas incorpora en su interior una visión crítica de lo social, al modo del discurso profético, en donde la separación entre lo religioso y político no es de ninguna manera pertinente.

CAPITULO III

GENESIS Y SIGNIFICADO DEL MOVIMIENTO RELIGIOSO POPULAR

El estudio empírico de las comunidades cristianas populares en Panamá nos ha mostrado que, al menos, desde el punto de vista de la conciencia de los miembros de estas comunidades y de la manera cómo perciben sus propias actividades, lo religioso y lo social o político se viven como realidades profundamente imbricadas, indisociadas e indisociables, bajo el imperativo de un compromiso de fe. Incluso hemos podido comprobar, principalmente en las áreas rurales, que la dimensión política de esta vivencia religiosa, objetivamente existente, no es asumida en forma explícita y consciente, predominando una autopercepción religiosa que valora negativamente lo político. Entre los dirigentes, principalmente en las zonas urbanas, la dimensión política parece estar más presente en la conciencia, aunque ella se revela en forma derivada de una convicción religiosa. Parece no caber dudas de que éste es el modo como la realidad es percibida y vivida por los propios sujetos.

Sin embargo, el análisis sociológico debe trascender el plano de la percepción subjetiva de los actores sociales para interrogarse acerca de la naturaleza social de los fenómenos estudiados y su categorización dentro de la trama de relaciones sociales que en su intercambio constituyen la sociedad. A la hora de ensayar una interpretación social de un movimiento religioso como el que observamos, surgen distintas alternativas de acuerdo a los marcos de comprensión global de la sociedad y a su capacidad para explicar a cabalidad los fenómenos estudiados. Aun más, la interiorización de estos marcos globales de comprensión de lo social, determina en buena medida, el tipo de preguntas que al respecto se formulan. Y el dilema que se debe enfrentar para interpretar el movimiento religioso popular se presenta del siguiente modo: ¿Se trata en realidad, e independientemente de la visión de los actores, de un movimiento de reivindicación social y política que se expresa con un lenguaje y con categorías religiosas, o se trata, por el contrario, de un movimiento religioso de proyecciones

políticas? En otras palabras, las comunidades cristianas populares, ¿son parcialmente religiosas y parcialmente agrupaciones de corte político? ¿Cómo se articula en ellas, entonces, lo religioso y lo político?

Estamos bien conscientes de que el problema que tenemos entre manos no es puramente académico. La interpretación de las comunidades cristianas populares como entidades religiosas o como células de una acción política resulta ser la premisa en que se asientan ciertas tomas de posición, ya abiertamente políticas, existentes en medios civiles y en medios eclesiásticos. La mayor parte de las veces la calificación de las comunidades como agrupaciones políticas sirve de base para dirigir un ataque furibundo contra ellas, en tanto denuncian la opresión y proclaman la necesidad de una transformación social en función de los más pobres.

Al intentar, por nuestra parte, resolver el problema de la naturaleza política o religiosa de tales comunidades, tenemos que tomar en consideración dos enfoques posibles para su aproximación comprensiva. El primero de ellos, el más recurrente en sociología, se desprende de la afirmación de la causalidad propiamente social o material de los procesos de conciencia. Discierne en las manifestaciones religiosas una expresión de fenómenos de otro orden, a saber, una estructura de relaciones sociales o de fuerzas, que al ser desconocidas por los sujetos actuantes, se representan simbólicamente en la esfera religiosa, proporcionando los contenidos de conciencia capaces de dinamizar un acción social, reivindicativa o política, dentro del marco de la estructura económica o de clases y de su dinámica intrínseca. La naturaleza profunda del fenómeno que estudiamos sería, por lo tanto, e independientemente de la percepción subjetiva de los actores, de corte social, económica y política. Un enfoque como éste es el que se deriva de marcos categoriales en donde la causalidad de lo social está muy claramente definida. Es el caso de la aproximación durkheimiana, clásica en sociología de la religión, para la cual la instancia explicativa última de las representaciones simbólicas se encuentra en la tendencia inmanente de toda sociedad a la afirmación y perpetuación del orden o sistema social. Las representaciones religiosas en esta perspectiva, no serían más que expresión de "lo social" (léase orden social) convertido en realidad cuasi metafísica subsistente, y pre-existente a cualquier acción humana. También es el caso de las afirmaciones más explícitas de la teoría marxista, en donde la causalidad social se encuentra también muy enfáticamente señalada, y de acuerdo a la cual las representaciones sociales o las ideologías revelan, en el ámbito de lo imaginario, un conflicto social fundamental. La lucha de clases, definida estructuralmente en el campo económico, se proyecta al campo simbólico.

La reducción de lo religioso a lo político predomina, paradójicamente, tanto en organizaciones políticas revolucionarias como en grupos empresariales, en líderes de la clase dirigente o en líderes reli-

giosos socialmente reconocidos. Para algunas organizaciones políticas populares, en efecto, la conciencia religiosa no es más que una antesala de la conciencia propiamente política, cumpliendo así solamente una función de desbloqueo de las mentes, la cual tiene la virtud de abrir el camino a la racionalidad social. En esta visión se maximaliza la omnicausalidad de lo social y de lo económico. Desde una perspectiva totalmente distinta las organizaciones de los grupos socialmente dominantes, laicas o religiosas, tienden, por su parte, a reproducir un esquema mental similar aunque de sentido inverso; la religión, para ellas, defiende el orden y resiste al caos, fundamenta los valores de la convivencia, siendo éstos los determinantes en última instancia de toda verificación práctica de lo religioso. Las comunidades cristianas críticas del orden, por lo tanto, no podrían ser religiosas sino la expresión de fuerzas políticas enmascaradas.

En ambas visiones contrarias, lo religioso no es reconocido en su especificidad; ambas terminan en posiciones reduccionistas. Para ellas, lo que en última instancia condensa lo real es, o bien el proceso revolucionario histórico y sus expresiones subjetivas, o bien, la defensa a ultranza de las instituciones existentes. Es por esto que más de alguno ha sostenido que tanto las organizaciones políticas radicales como los dirigentes religiosos enteramente identificados con la institución religiosa, son igualmente unos "ateos prácticos". Ambas posturas no reparan suficientemente en las convicciones propiamente religiosas y en su especificidad, para trasladar con bastante ligereza la interpretación de fenómenos religiosos críticos al terreno de lo político.

Desde otro enfoque sociológico la especificidad de lo religioso como fenómeno social puede ser reconocida y analizada en sí misma, para luego interrogarse acerca de su relación y articulación con otras esferas de la vida social, particularmente con la política. En esta perspectiva se intenta reconstruir los contenidos y las organizaciones propiamente religiosas como hechos objetivos y constituyentes del "campo religioso", pasando luego a establecer su génesis social o sus determinaciones sociales, así como las funciones que aquéllos cumplen respecto de otras actividades de la vida social, particularmente respecto del "campo político". De esta manera, puede entenderse cómo las diversas concepciones religiosas, e incluso las controversias teológicas, provocan variados efectos sobre la vida social, inspiran éticas distintas que normativizan comportamientos sociales correspondientes a ellas, favorecen o desfavorecen proyectos políticos diferentes. Al reconocerse la constitución específica del campo religioso —con los contenidos que organizan el "mensaje" proclamado por los agentes religiosos e interiorizado en los creyentes, y con la organización particular que se otorga a sí misma la comunidad religiosa—, no por ello se desconoce la determinación contextual que hace posible la propagación del mensaje religioso en cuestión y que facilita la predisposición de los

creyentes a interiorizarlo. Pero esta determinación no se la entiende como una relación causal ni unilateral ni directa. Ella se complementa con una atenta consideración de los efectos o funciones que las ideas religiosas, portadoras de una cierta eficacia social, ejercen sobre los comportamientos de los creyentes. La aplicación de este enfoque para la comprensión de nuestro fenómeno, requiere, por lo tanto, de una delimitación del campo religioso y del campo político, con el fin de abordar luego las interconexiones mutuas. Esta visión del problema puede ser fructífera para el análisis, aunque comporta ciertos riesgos. Su peligro más aparente radica en una eventual compartimentación de la realidad originada en el postulado de total exterioridad entre lo político y lo religioso. Los contenidos de conciencia y las organizaciones del movimiento religioso popular evidencian, por el contrario, una imbricación tal de los elementos religiosos y los elementos políticos que ellos sólo pueden ser metodológica o analíticamente separables. Esto no implica, por lo tanto, una distinción de objetivaciones reificadas.

Estimamos que la adopción de uno u otro enfoque para una interpretación algo más sistemática de nuestro objeto, no puede ser establecida *a priori*. Será la naturaleza del fenómeno y sus rasgos característicos, empíricamente observables en Panamá, la instancia que nos indicará acerca de cuál de los dos marcos metodológicos se vuelve efectivamente más apto para la comprensión global de las relaciones verificables entre lo religioso y lo político. Pero antes de referirnos al caso panameño, parece ser útil explicitar las categorías comprensivas que habría que movilizar en la aplicación de uno y otro enfoque.

De acuerdo a la primera opción metodológica, que en fondo interpreta lo religioso como mera expresión simbólica de lo social y de lo político, tendríamos que clarificar conceptualmente ciertas relaciones a fin de volverlas verificables empíricamente en el caso panameño. Estas serían las siguientes:

1. Una primera relación entre el mensaje religioso —que en nuestro caso no es original ni producido desde la realidad panameña, sino que es el mensaje del cristianismo difundido en los sectores más renovados de la Iglesia latinoamericana—, y ciertos universos ideológicos o una cierta cosmovisión sustentada por los sectores sociales que adoptan tal mensaje religioso asimilándolo desde su cosmovisión; este universo ideológico debe tener una naturaleza social o de clase; debe ser independiente del mensaje religioso mismo y a la vez factor de historización de este último.
2. Al observar distintas posiciones religiosas que se reclaman de un mismo mensaje religioso (el cristiano), deberíamos postular que la diferenciación entre estas posiciones religiosas, obedece a la lectura ideológicamente diferenciada de un mensaje idéntico, preexistiendo a esta lectura ciertas cosmovisiones alternativas que informan la comprensión del mensaje religioso y que corresponden

a la naturaleza de clase dominante o de clase dominada como soporte material de ideologías alternativas.

3. Al presuponer esta conciencia o percepción de clase desde la cual se registra o recodifica el mensaje religioso, se debería establecer la forma de articulación entre contenidos religiosos y contenidos socio-políticos de clase, así como de intercambio entre organizaciones y actores sociales de tipo religioso y de tipo político.

Mostraremos más adelante cómo esta forma de entender las relaciones entre lo religioso y lo político, a pesar de su claridad y de la coherencia de su lógica interna, no resulta suficientemente verificable en Panamá, no pudiendo ser, por lo tanto, la opción metodológica de mayor capacidad heurística. La segunda opción metodológica, que destaca la necesidad de reconstrucción del campo estrictamente religioso, articulado a otros campos sociales pero no derivado de ellos, requiere de la explicitación de ciertas categorías del análisis sociológico del fenómeno religioso, en su referencia al campo social y político. Y es aquí donde parece pertinente el recurso a la noción de "institución religiosa", inserta dentro de la institucionalidad social y afirmadora de la misma, y a la noción de "profecía", como crítica religiosa del mundo y por lo tanto de la misma institucionalidad social. Institución y profecía son categorías del análisis sociológico de la religión. que se oponen justamente en la valorización de signo contrario que realizan del orden social y político concretamente existente. La definición de estas categorías llevaría a sostener que:

1. La institución religiosa forma parte de la institucionalidad social, afirmándola, pese a inevitables conflictos de poder y de prestigio, y siendo afirmada por esta última como factor de persistencia y legitimidad de sí misma;

2. la profecía cuestiona y juzga la institución religiosa y la institucionaliad social en nombre de una palabra de Dios o de valores religiosos absolutizados, frente a los cuales toda institución humana es algo contingente y relativo;

3. la profecía surge en ciertos momentos críticos, sea de polarización de las contradicciones en la sociedad, sea de agudización del conflicto social, lo que implica que ella es determinada socialmente, existiendo coyunturas en que ella tiende a emerger con mayor facilidad;

4. la profecía ejerce una necesaria función política desde el momento en que opera como deslegitimación del orden imperante en vista de ciertos valores que incitan a la búsqueda de un orden alternativo.

En la segunda opción metodológica presentada, la orientación hacia lo político se gesta en el seno mismo del pensamiento religioso. En efecto, éste se convierte en criterio de discernimiento e inte-

ligibilidad de la realidad social vivida. Los valores religiosos informan la apreciación de todo lo humano, traspasan toda la realidad, penetran incluso en el terreno de la política. Estamos, por lo tanto, en las antípodas de la visión liberal en donde lo religioso puede constituir un sistema propio, o incluso un campo independiente yuxtapuesto a otros ámbitos de la vida humana y social. El movimiento profético, desde este ángulo, puede ser político sin dejar de ser religioso. Puede, incluso, llegar a tener articulaciones orgánicas con movimientos políticos secularizados, mediante intercambios entre actores religiosos y actores políticos coincidentes respecto de la crítica que ambos formulan al orden social imperante.

A la luz de lo que se ha venido diciendo podemos intentar una aproximación al caso panameño a fin de proponer una cierta interpretación del movimiento popular cristiano que ha emergido en un contexto social específico, de acuerdo a la caracterización que se ha hecho en los capítulos anteriores.

Si pensamos interpretarlo de acuerdo a las categorías contenidas en la primera opción metodológica que hemos expuesto, que suponen la lectura del mensaje cristiano a partir de la cosmovisión ideológica de las clases dominadas, encontramos serios obstáculos para la verificación de tal hipótesis subyacente. Efectivamente, en el análisis que se ha efectuado de la crisis de la sociedad panameña y del surgimiento de proyectos políticos de organización social de contenidos clasistas, hemos constatado que ni en la crisis de la dominación oligárquica que abre el cauce a un reformismo populista, ni en la rearticulación de la dominación social que condena a la subordinación a las mayorías populares, ha podido surgir un proyecto político popular alternativo al ordenamiento social existente. Tampoco se ha podido configurar, como antecedente a la formulación de un eventual proyecto político popular, una ideología alternativa a la ideología dominante, que refleje los intereses de las clases dominadas de la sociedad panameña y que organice su conciencia; una visión clasista —de clase dominada—, ha existido efectivamente en grupos de vanguardia pero carentes de la necesaria raigambre popular sin la cual estos grupos no podrían garantizar la conformación de un verdadero "sentido común", en términos gramscianos, en el seno del pueblo. En el análisis de la sociedad panameña en el período estudiado, se dio cuenta en varias oportunidades de la inexistencia de un movimiento popular autónomo, de la ausencia de partidos políticos que movilicen al pueblo en base a su condición e identidad popular. Por otra parte, en la caracterización de las experiencias pastorales en zonas rurales y urbanas, y al reconstituir su acción social reivindicativa y objetivamente política, debimos reconocer la inexistencia en aquellos contextos sociales concretos, de agentes políticos capaces de amplificar a escala nacional la reivindicación social de los más pobres. En estas experiencias ha

surgido objetivamente una mirada hacia lo social basada en la identidad popular, pero ella no ha sido promovida ni por actores del campo político, ni por la difusión de una ideología alternativa.

Esto nos lleva a pensar que no ha existido, en términos significativos, una cierta cosmovisión social en el mundo popular, inspirada y difundida por organizaciones del pueblo, que sea capaz de proporcionar las bases para una relectura ideológica alternativa del mensaje religioso cristiano, desde la cosmovisión popular. Si en Panamá ha existido la contraposición entre una religión de los dominantes y una religión de los dominados, lo cual parece ser un hecho empírico comprobable, ella no debe ser la expresión de una lucha consciente entre clases portadoras de su propia ideología y de su propio proyecto político, capaces ambas de elaborar su propia interpretación del mensaje religioso.

Por el contrario, el análisis del movimiento popular cristiano —desde sus primeros antecedentes en Veraguas, cuando se inicia la identificación de los agentes de pastoral con el pueblo campesino, luego en su momento de cristalización en San Miguelito y por último a través de su prolongación en las experiencias pastorales actuales—, nos ha revelado la emergencia de una conciencia crítica de lo social que se configura en base a la asimilación popular de categorías religiosas, y que expresa un diagnóstico social recurriendo al juicio de autoridades religiosas, como son los documentos del Vaticano II, Medellín o Puebla. En torno a las experiencias pastorales analizadas, que combinan la toma de conciencia con la acción social de solidaridad y de reivindicación, se ha podido generar una identidad popular gracias a la valorización religiosa del pobre, apoyada en la categoría teológica de pueblo de Dios. Parece ser esta valorización religiosa del pobre o del oprimido, la que efectivamente inspira una serie de prácticas sociales que muchas veces, al enfrentar a la comunidad a los poderes públicos locales, se convierten objetivamente en prácticas políticas, pese a que en la mayoría de los casos las personas y comunidades allí involucradas no tengan una clara conciencia de estar empeñadas en una actividad política.

Esta constatación nos mueve a preferir en el estudio del caso panameño, como más pertinente y acorde a la realidad, una opción metodológica para la sistematización del tipo de la segunda que hemos presentado. En efecto, si en Panamá no existen ideologías movilizadoras y constructoras de un sentido común arraigado en el pueblo que exprese una identidad popular o de clase, no podría interpretarse el movimiento religioso popular como el producto de una relectura alternativa del mensaje religioso hecha por los dominados. La interpretación del fenómeno que estamos estudiando nos obliga a buscar una comprensión global del campo religioso como realidad objetiva dotada de su propia especificidad, en donde se generan contenidos de conciencia que se vuelven inspiradores de prácticas sociales que trascienden el campo religioso para proyectarse al campo político. Pero al mismo

tiempo de reconocer el campo religioso como tal, se lo debería entender como gestándose bajo el influjo de diversas determinaciones sociales, en especial de las derivadas de la evolución o desarrollo empírico del conflicto social. Por último, deberíamos tratar de explicitar y comprender los mecanismos mediante los cuales los contenidos de conciencia y las acciones que se elaboran o que se emprenden al interior del campo religioso trascienden al campo social y político.

1. ELEMENTOS PARA EL ANALISIS DEL CAMPO RELIGIOSO

Ya adelantamos que una categoría interesante para el estudio del campo religioso en su relación con lo político es la categoría de profecía. Ella ha sido introducida en la tipologización de las conductas y del liderazgo religioso realizada por Max Weber. La base empírica para su construcción ha sido extraída por este autor del fenómeno religioso ofrecido por los profetas de Israel y de otras religiones universales, cuyos contenidos reaccionan en contra de las creencias populares de corte animista o fetichista, para informar una ética religiosa en virtud de la cual se vuelve posible un juicio o un discernimiento sobre lo social.

La distinción entre una religión mágica y una religión ética, introducida por Weber y recogida por diversos analistas de la religión, nos entrega instrumentos útiles para el estudio de nuestro fenómeno. Ella se puede constatar en la aparición en Asia de grandes religiones monoteístas y universales, entre las que se cuenta el Judaísmo. Todas estas religiones reaccionan contra los cultos animistas o mágicos para afirmar la existencia de un Dios superior, soberano sobre los poderes de la naturaleza, que comunica a los hombres su voluntad acerca de la supremacía del bien, llamándolos para que lo busquen y de esa manera cumplan el designio divino al mismo tiempo de alcanzar la ventura humana. Lo propio de las religiones mágicas, animistas o fetichistas, consistía, por el contrario, en la creencia de que el mundo estaba poblado de espíritus buenos y malos, que favorecían la vida de los hombres o bien que atentaban contra ella. Dentro de este "jardín encantado", los hombres estaban constreñidos a buscar la benevolencia de los espíritus buenos y a protegerse contra los malos. Las relaciones entre estos espíritus regían la vida humana, quedando todos los hombres a la merced de tales poderes, y de esta manera perpetuando un comportamiento pasivo, subordinado, dependiente. El mundo y el destino humano ya estaban fijados, tanto en términos del predominio de una concepción de la naturaleza como divinizada, como en cuanto a la representación del orden social como sacralizado y por lo tanto inmutable. La religión no podía ser otra cosa, en consecuencia, que una demanda de protección ante la incertidumbre y la precariedad de la existencia humana, que se actualizaba mediante ritos, sacrificios y otras

prácticas ceremoniales. No existía la posibilidad de concebir la responsabilidad humana, sino como respeto reverente de los tabús y de las normas irracionales que en forma imperiosa y vengativa determinaban el comportamiento de los hombres. La conducta humana "normal" no podía consistir sino en el sometimiento a los poderes que gobernaban la vida. El mal era la trasgresión del tabú, la cual descargaba la ira de los espíritus y en consecuencia de los hombres de ellos obedientes y solícitos.

El surgimiento de religiones éticas, en combate contra estas prácticas religiosas, está ligado a la aparición de ciertos profetas o líderes religiosos que sostienen una concepción distinta de Dios y del hombre. En efecto,

> ...en las grandes religiones monoteístas tropezamos con un aspecto totalmente distinto de lo divino. Estas religiones son producto de fuerzas morales; se concentran en un solo punto, en el problema del bien y del mal... El mundo se ha convertido en un gran drama moral en el que la naturaleza y el hombre tienen un papel que desempeñar... El sentido ético ha superado y reemplazado al sentido mágico... Ya no se busca y se acerca a lo divino mediante poderes mágicos, sino por el poder de la justicia. Sentimos en todo esto un esfuerzo heroico de la humanidad para librarse de la presión y compulsión de los poderes mágicos, un nuevo ideal de libertad, pues sólo mediante una decisión propia se pone el hombre en contacto con lo divino y se convierte en aliado de la divinidad (1).

La religión monoteísta ha dejado de ser, de este modo, la subordinación a fuerzas omnipotentes. Consiste aquí en la proclamación de un Dios de justicia y de amor, que se dirige al hombre a través de su palabra, convocándolo a la tarea de instaurar en el mundo como atributos de una existencia propiamente humana, los valores supremos y sagrados que garantizan una vida de acuerdo al designio divino.

Esta contraposición en torno a la concepción de lo divino y de la religión no es en absoluto algo del pasado, ni es para nada extraña a la lucha que la renovación teológica y pastoral de la Iglesia latinoamericana de los años sesenta ha debido emprender contra una religiosidad popular y tradicional, que responde a un modelo fetichista y ritualista. Esto ha ocurrido en Centroamérica y Panamá. Y tampoco ha sido para nada extraño que tal renovación haya tenido como antecedente una vuelta a las fuentes del cristianismo, un redescubrimiento de la Biblia y una revalorización de los profetas. Tal como hemos visto en las experiencias pastorales analizadas en Panamá, los pastores imbuídos de las ideas renovadas han combatido la pasividad religiosa y social, la apatía conformista y el ritualismo tradicional, llamando a una fe comprometida y responsable. El paralelismo con el judaísmo profético y con la concepción ética de la

1) Cassirer: *Antropología Filosófica*, págs. 152-154.

religión no puede dejar de ser percibido. El profetismo, en efecto, no desmayó en su contienda contra la sacralización paralizante del orden social existente y contra la consideración de que tal orden pudiese expresar la voluntad de Dios. "Para los judíos la promesa era exactamente lo inverso; el orden social del universo era lo opuesto del orden verdadero que sería restablecido al fin de los tiempos... El mundo no era ni eterno ni inmutable... sino un producto histórico, destinado a ceder luego el lugar al estado de cosas realmente querido por Dios" (2). La ética religiosa se revela en las antípodas de la religión mágica de protección ante los poderes sobrenaturales. Ella dictamina acerca de un correcto comportamiento social justamente porque posee elementos de diagnóstico de lo social, como contingente, provisional y aun en rebeldía respecto de la volutnad de Dios.

Es así como la profecía resulta ser un modo de existencia religiosa que comprende intrínsecamente un juicio o valoración crítica de la vida humana mediante el recurso a valores estimados sagrados. Este juicio sobre la vida humana no se refiere simplemente a los comportamientos individuales o a la ética privada, tal como la ética ha sido entendida en el mundo liberal, sino que, por el contrario, pone en el primer plano el orden social y los intereses que lo regulan como causa de los males padecidos por el pueblo. La oposición entre el bien y el mal se la entiende como oposición entre el reconocimiento de Dios y la idolatría (el poder, la riqueza), o bien entre justicia y opresión, o entre la opulencia y la carencia. La profecía, por lo tanto, comprende también, intrínsecamente, una referencia política. La política, en consecuencia, está lejos de ser un orden neutro o un sistema independiente de lo religioso. El designio de Dios contempla al pueblo, no a los individuos, y la convivencia del pueblo supone la igualdad entre todos sus miembros, creados a imagen y semejanza del Dios único. De este modo, la afirmación del hombre y el monoteísmo se presuponen mutuamente. Igualmente, el desconocimiento del Dios único y la opresión sobre el hombre también son cosas indisolubles. Para la profecía se trata en ambos casos de comportamientos equivalentes a la idolatría, en tanto culto a poderes que no son Dios.

Esto nos lleva a reconocer fundadamente en la profecía del judaísmo la presencia de ciertos elementos esenciales que podemos resumir de la siguiente manera:

1. el anuncio de un Dios Unico, el Justo, y de su designio de amor para su pueblo y para toda la humanidad;
2. la denuncia de un mundo desordenado en donde impera la idolatría y la injusticia;
3. el llamado a la conversión (cambio) y la crítica al ritualismo religioso con su culto por lo exterior y abandono de lo esencial; denuncia de los sacerdotes cómplices de la idolatría;

2) Weber: *Le Judaisme Antique;* pág. 20.

4. la crítica al ordenamiento social, al Estado o al Rey que oprimen a los débiles destruyendo la unidad y armonía del pueblo de Dios.

El cristianismo ha heredado más de alguna vertiente del judaísmo y entre ellas la profecía, conteniendo en su seno modalidades de vida religiosa en perpetua oposición e intercambio. Las corrientes proféticas que surgen periódicamente en la tradición cristiana se siguen oponiendo a las versiones mágicas de la religión, pero también a la versión institucionalizada de la misma que tiende a consagrar el orden social imperante y a perpetuar situaciones de opresión e injusticia. La emergencia de la corriente profética se puede percibir en distintos movimientos religiosos populares, muchos de ellos calificados de herejías por el cristianismo institucionalizado y celoso del control monopólico de las expresiones religiosas. Se ha manifestado en la formación de órdenes religiosas que renuncian a la riqueza y al poder y que optan por vivir con los pobres. Las contradicciones de éstas con la institución religiosa es decir, con la Iglesia establecida en las esferas de poder y prestigio social, también han sido históricamente persistentes. Igualmente, pensamos que las actuales comunidades cristianas populares, pueden entenderse como una reactivación de la profecía en las circunstancias contemporáneas.

Con esto tenemos que dentro del campo religioso, si lo pensamos en su relación con la vida social y política, se pueden verificar históricamente y en la actualidad, dos modalidades de existencia de lo religioso de signo contrario respecto de la perpetuación o cambio del orden social. La religión fuertemente institucionalizada dentro de los marcos del ordenamiento social existente, que participa, por lo tanto, de las estructuras de poder y de prestigio, y la religión profética que anuncia "un nuevo cielo y una nueva tierra", y que contradice el orden social en la medida en que en él no se verifica el reino de la justicia y del amor como atributos del pueblo de Dios. La religión institucionalizada tiene su asiento en las clases dominantes y cuando ella arraiga en el pueblo lo hace para integrarlo dentro de las estructuras sociales predominantes. La religión profética convoca a las clases populares marginadas del poder y del prestigio, proporcionando los elementos para una crítica social y para la visualización de una sociedad alternativa.

Así llegamos a proponer una concepción sociológica de la profecía o del movimiento religioso profético que puede ser operacionalizada en vista de los análisis empíricos o de la comprensión sistemática de los fenómenos constatables. Este concepto de profecía se pude definir por los tres siguientes rasgos:

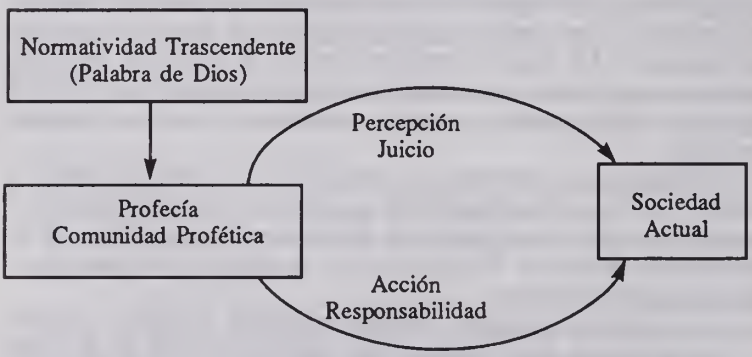
1. la profecía proclama una normatividad religiosa, es decir, trascendente o absolutizada, como criterio rector de la actividad social, que actúa como ruptura del consenso respecto del orden

existente, instaurando la necesidad de un orden nuevo como imperativo ético indiscutido;

2. esta palabra profética convoca a una comunidad de adherentes, a la que le otorga una identidad particular, suscitando nuevas formas de convivencia que adelantan la realización del orden normativo religioso trascendentalizado;

3. ella actualiza el imperativo de realización de tal orden normativo, suscitando la responsabilidad por la transformación de la sociedad en la línea de dicho orden.

La profecía, por lo tanto, al proclamar una normatividad trascendental o de principios absolutizados, se diferencia esencialmente de todo proyecto que se construye en el campo político, y que debe ser necesariamente determinado y aplicable a la contingencia histórica. No obstante esta diferencia, y en virtud del juicio crítico sobre lo social fundado en la norma trascendentalizada y construída en el campo religioso, la profecía puede aceptar, en determinadas condiciones históricas, la mediación de lo político en vista de la eficacia social. Esta mediación, que no puede dejar de ser instrumentación u operativización, se hace posible justamente cuando hace su aparición histórica un proyecto político concreto (no trascendentalizado) y una organización correspondiente. En estas circunstancias la profecía puede, sin abandonar su terreno y sin desvirtuar su calidad ético-religiosa, proyectarse hacia el campo político. Pero cuando en este campo se verifica la inexistencia de tal proyecto crítico-alternativo y de la organización que lo vehiculiza, la profecía permanece en el campo religioso, aunque pueda asumir, ante el vacío político del mundo popular, ciertas funciones objetivamente políticas. La concepción de profecía que venimos exponiendo y su potencialidad política se pueden expresar en el siguiente gráfico:



La norma trascendente, interiorizada en la profecía y en la comunidad profética, no puede dejar de estar permanentemente proyectada

hacia la sociedad existente y concretamente vivida. Y es en esta proyección en donde se puede entender y localizar la mediación de lo político. De acuerdo al esquema, esta mediación puede ser entendida como operando gracias al análisis científico-político, el cual se inserta en el momento de la percepción o del juicio profético sobre la sociedad. Pero la mediación política puede ser entendida, también, como actuando a través de un proyecto político y encarnado en una organización política concreta, lo cual se inscribe en la dinámica de la acción y de la responsabilidad humana e histórica inspirada en un imperativo

Nuestra intención de situarnos en el campo religioso en su especificidad y consecuentemente tratando de tipificar el comportamiento profético, puede llevar a pensar a más de uno que aceptamos permanecer en un terreno ideal, abstracto y ahistórico. Pero ello sería efectivo, realmente, si ignoráramos las determinaciones sociales a las cuales está sujeto todo fenómeno religioso en tanto hecho social. La profecía surge, de acuerdo con lo que hemos podido observar, en determinados contextos y momentos sociales. Posee su propio tiempo y espacio. Existen ciertas condiciones sociales en las que ella se activa, así como en otras condiciones ella se restringe. Algunas fuerzas sociales la reclaman o la alientan, así como una vez que ella ha aflorado se levantan poderosas fuerzas contrarias que pretenden asfixiarla. En suma, si por un lado hemos destacado la especificidad de la profecía y comprobado su función política, debemos considerar ahora su determinación contextual y social.

Del mismo modo como los profetas de Israel surgen en un momento en que a consecuencia de la instauración de la monarquía se han polarizado las divisiones sociales, contrastándose la opulencia de los ricos con la desprotección de los pobres, la profecía florece en general en ciertos momentos de la evolución de las contradicciones sociales, en las que la experiencia de la opresión otorga pleno significado a la proclamación de la justicia como valor fundamental. La realidad social vivida como apremiante vuelve particularmente válida la afirmación contrastante de ciertos valores humanos absolutizados (3).

Normalmente en una situación de ejercicio incuestionado de la hegemonía por parte de la clase dirigente, la profecía no encuentra un terreno abonado para la amplificación de su convocatoria. En cuanto la crisis de hegemonía se aproxima o se instala en la sociedad, las condiciones se vuelven favorables para su aparición y para su receptividad. La crisis de hegemonía coincide con la emergencia de una cierta disidencia social o de una crítica social, la cual puede proporcionar condiciones favorables de receptividad para el juicio profético, o acti-

3) Estas ideas se sostienen en el artículo de Vitorio Lanternari, "Los Movimientos Proféticos como Protesta Social", en *Sociología de la Religión*, Friedrich Furstenberg. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1976.

var la interpretación profética del mensaje religioso, siempre que este último posea contenidos susceptibles de interpretación profética (4).

En estas condiciones sociales, por lo tanto, determinadas concepciones religiosas pueden cumplir la función de organizar la percepción de lo social en términos críticos, mediante la referencia a su propia normatividad. Esta últma es la que opera como factor de discernimiento o de juicio sobre el presente histórico. Ella contiene en sí misma la posibilidad de que sea concebible y deseable un orden social nuevo. Al definir la profecía hablábamos de una ruptura del consenso que es instauradora de una normatividad nueva. Pero creemos debe sostenerse que tal ruptura se vuelve posible en la conciencia, cuando en la experiencia material y social de las capas desprotegidas se acumula la frustración y se derrumban las aspiraciones que en otras condiciones sociales o en otros tiempos han sido fundadas.

Mencionamos como una de las determinaciones centrales de la profecía la agudización de las contradicciones sociales, con su secuela en términos de la activación de la demanda de significación o de valores humanos que puedan servir de soporte a la búsqueda de alternativas. Pero debemos dar un paso más. Tal contradicción social presupone la existencia de grupos sociales o clases sociales afectadas que se preguntan por el significado de su condición de vida desde su propia situación. Creemos que la profecía requiere como base social la conformación de estos grupos o clases sociales capaces de acceder a una cierta conciencia de sí mismas. Al acudir a la normatividad religiosa estas clases o grupos sociales se convierten en los portadores o los soportes sociales de la profecía. En estos términos, se puede sostener que la profecía normalmente se asienta en ciertos grupos sociales, preferentemente en los que son la víctima de la polarización social. Este hecho aparece claramente en la profecía bíblica en donde los profetas se refieren constantemente a los pobres, los huérfanos, las viudas, en general, a los oprimidos a quienes se les anuncia la liberación. Si bien los profetas mismos pueden ser originarios de diversas clases sociales, incluso de la aristocracia, su discurso se dirige a los oprimidos, denunciando su situación y acusando a los detentores del poder político como los responsables de tal situación. Del mismo modo, en el renacimiento de la profecía en América Latina, el discurso profético, aunque pueda ser emitido por agentes que no pertenecen a las capas populares, surge como tal de la constatación de la existencia desmejorada de éstas, se formula ante la situación de opresión. Consecuentemente, cuando el mensaje profético es recibido por el pueblo marginado, puede ser apropiado por éste con la convicción y con los efectos sociales que hemos visto en la caracterización de los casos

4) Sobre el tema de la profecía en Max Weber se puede consultar, además de su obra ya citada, de Judaísmo Antiguo, los capítulos sobre la comunidad religiosa en Economía y Sociedad.

empíricos. Y es por esto que podemos hablar de un movimiento religioso profético popular, desde el momento en que el discurso no solamente habla de los pobres y de su situación, sino por cuanto es interiorizado, profundizado y proclamado por ellos mismos y por sus comunidades religiosas.

Siendo la profecía connatural a la clase oprimida, en ciertas ocasiones pueden ser algunos grupos sociales emergentes los que desarrollan un discurso religioso de crítica social que contiene aspectos de la profecía. Esto ha ocurrido con el social cristianismo juvenil e innovador y lo hemos comprobado en Panamá en ciertos momentos históricos. Sin embargo, como lo destacaremos más adelante, en este caso los rasgos de la profecía tienden a confundirse con posiciones políticas reformistas, en donde la normatividad ya no es tanto religiosa o trascendental, sino más bien ideológica y portadora de proyectos políticos muy concretos.

Por último, habría que señalar, también, que en determinadas ocasiones la propia institucionalidad de la Iglesia asume un rol profético. Parece que es lo que acontece, en medio de tensiones y conflictos internos, cuando con el Papa Juan XXIII se inicia una renovación profunda de la institución eclesiástica. El Concilio Vaticano II retoma la línea profética dentro de la Iglesia alentando la renovación en distintos ámbitos, y abriendo el cauce a la transformación del papel social y político desempeñado por la Iglesia en América Latina. Pero para que la Iglesia como institución pueda ella misma volverse profética resulta preciso que proclame su palabra desde fuera de las estructuras de poder y de prestigio en la sociedad. Y esto por el hecho de que la profecía lleva a cabo el más profundo cuestionamiento de la institución misma, el cual naturalmente es ejercido en estrecha ligazón al cuestionamiento del orden social, juzgado como contrario al designio de Dios. En el caso panameño veremos que parte de la Iglesia como institución aun hoy mantiene una actitud profética al repensar su propia institucionalización como reformándose o como "naciendo" desde el pueblo.

2. CONTRADICCION SOCIAL Y EMERGENCIA DE LA PROFECIA EN PANAMA

Si recordamos lo que hemos expuesto en el capítulo primero acerca del papel social de la Iglesia en Panamá, podemos comprobar que sectores de vanguardia en ella asumen un rol profético en algunos momentos dentro de los últimos veinte años. Creemos que esto acontece en ciertas circunstancias y lugares durante la década de los sesenta, y posteriormente desde fines de la década de los setenta hasta el presente. Distinguimos, entonces, dos momentos que merecen un tratamiento por separado, al corresponder a dos situaciones diferentes dentro de la evolución social de la sociedad panameña. Una la de la

crisis social que se resuelve con la propuesta reformista del gobierno de Torrijos, y la otra, caracterizada por la polarización de las contradicciones sociales de los últimos seis años.

2.1. Una crisis social con alternativa populista: 1963-1974

En los primeros años de la década del sesenta, y coincidiendo con la iniciación del Concilio Vaticano II, se producen los primeros intentos en Panamá para promover una pastoral nueva, de compromiso con los sectores populares, y en el marco de una evangelización que apuntaba a la toma de conciencia del pueblo de su propia realidad en vista de una transformación activa del conjunto de la sociedad. Son los años en que se inicia una pastoral renovada en la diócesis de Veraguas, que culmina con la experiencia cumbre y típica de Santa Fe, y en que se instala el equipo misionero en San Miguelito.

Para el caso de la diócesis de Veraguas pudimos constatar en el capítulo anterior cómo se integra una acción evangelizadora con otra de promoción humana y social de los campesinos, al interior de una concepción de fe que reaccionaba contra la religión tradicional y el uso que de ella hacía el sistema para alienar al pueblo creyente y legitimar así la dominación. Criticaba, también, la religiosidad mágica, que volvía a la gente pasiva y estática, dependiendo de las fuerzas sobrenaturales. Al mismo tiempo, se inculcaba una visión crítica sobre la sociedad. Sobre la economía en tanto se consagraba el reino del dinero y la sumisión del hombre, beneficiando con esto a unos pocos a costas de la mayoría; sobre la política como un medio de dominación y como un arte de engañar. La crítica se la realizaba, como lo señalamos en su oportunidad, desde una perspectiva humanista y religiosa, basada en la afirmación de la dignidad humana como valor fundamental. La diócesis de Veraguas se hacía eco en ese momento de la corriente profética por la que atravesaba la Iglesia Latinoamericana. Las experiencias pastorales directas de la época, que describimos más arriba, iban aun más lejos en la proclamación de un mensaje religioso que despertaba las conciencias para activar un proceso de transformación de una sociedad percibida como la negación práctica de la convivencia humana inspirada en los valores religiosos. El mensaje de Santa Fe de Veraguas era en esto particularmente explícito al anunciar el llamado a la fraternidad y al amor como el valor absoluto del evangelio, denunciando, al mismo tiempo, la sociedad existente en tanto su organización obstaculiza la realización de este valor, y urgiendo el compromiso transformador por parte de los cristianos. Vimos cómo esta nueva conciencia religiosa, en combate permanente con la religiosidad tradicional, daba lugar a la formación de comunidades cristianas articuladas en un movimiento canalizador de la iniciativa popular, que no se dejaba mediatizar por propuestas de reformas parciales que no incorporaban la

globalidad y radicalidad de los planteamientos sostenidos por la comunidad. Por último, el caso de San Miguelito, en donde la formación de la "familia de Dios" renovaba la fe en torno a la toma de conciencia del plan de Dios sobre la humanidad, al mismo tiempo que impulsaba a la comunidad para humanizar el barrio, es otro ejemplo de una actividad pastoral de base, que puede ser correctamente interpretada como un movimiento profético según lo que hemos expuesto más arriba. Efectivamente, en los casos considerados, encontramos la presencia de una normatividad religiosa fundamental o de valores trascendentales, que inspiran una crítica social y que promueven una acción de cambio destinada a la encarnación de tales valores.

Estas experiencias religiosas se dan en un contexto social marcado por una cierta efervescencia social, por una agudización de los conflictos en el campo político, lo cual nos evidencia la naturaleza del período como básicamente favorable a las ideas de crítica social y de transformación estructural de la sociedad. Es el momento en que se desencadena la crisis de la dominación oligárquica colonialista. Múltiples indicadores señalan el agotamiento del modelo de dominación antes vigente. Las nuevas presiones sociales, sobre todo las de corte nacionalista, ya no pueden ser resistidas. Los impulsos de renovación y cambio agitan la atmósfera panameña, poniendo a la orden del día reivindicaciones y expectativas del tenor de las siguientes:

—El rechazo al colonialismo norteamericano y la reivindicación nacionalista pasan al primer plano; son la bandera de lucha del movimiento estudiantil, y de los obreros; son mirados con simpatía por una burguesía deseosa de la liberación de un espacio económico autónomo.

—La Alianza para el Progreso impulsa la industrialización y las reformas agrarias en todo el continente, como cambios estructurales que auguran una vida mejor, y que suponen un combate al tradicionalismo.

—La CEPAL y los organismos económicos interamericanos analizan las condiciones de dependencia del área, buscando cambios que garanticen la autonomía nacional para el desarrollo económico.

—El problema de la marginalidad urbana, ya presente en Panamá y Colón, es visto como un indicador del subdesarrollo, problemática que es acogida por los poderes locales que ven en el fortalecimiento de la comunidad en medios urbanos, una estrategia de desarrollo similar a la que la reforma agraria representa para el campo.

—La amenaza comunista no deja de estar presente como incentivación del cambio; las luchas guerrilleras en Cuba han triunfado recientemente ofreciendo un modelo de transformación revolucionaria; en Veraguas las ligas campesinas de conducción comunista se convierten en virtual amenaza.

—En suma, se aprecia un clima de cambio social, según el cual éste parece ser un hecho inevitable, estando un importante abanico de fuerzas sociales en actitud favorable hacia el mismo, con la mirada puesta en un futuro que supere los males del presente. Dentro de estas fuerzas el dilema se sitúa solamente en torno al signo ideológico mediante el cual este cambio indispensable deba ser realizado.

Este es el ambiente ideológico y político que recubre y penetra la crisis del modelo oligárquico y colonialista de dominación en Panamá. El hecho de que distintas capas sociales, entre las cuales la burguesía nacional y la clase media, se encuentren promoviendo y alentando la transformación estructural, nos señala la apertura de un espacio político para el reformismo. El afán reformista, al ser alentado y apoyado por las fuerzas más determinantes del panorama económico y político latinoamericano —como es el caso del gobierno de los Estados Unidos bajo Kennedy—, encuentra un particular eco en la sociedad panameña, probablemente la más sensible ante el flagelo ya reconocido de la dependencia. Aparentemente, el principal enemigo de la sociedad ya no radica tanto en el comunismo, al cual se lo puede vencer con adecuadas reformas sociales, sino en el tradicionalismo y en los privilegios seculares que atentan contra el equilibrio social y su funcionamiento armónico. Es por esto que la coyuntura de los años sesenta en Panamá puede ser entendida como una crisis de dominación dotada de un espacio político para el reformismo.

Pero en este caso, la ausencia de un liderazgo civil estructurado en organizaciones políticas sólidamente institucionalizadas y reconocidas por la población, explica que el reformismo se realice mediante la irrupción en la arena política de las fuerzas armadas, que en ese momento se han vuelto sensibles a la prédica nacionalista. El proceso de transformación iniciado por Torrijos lo hemos interpretado como populista al no reposar en organizaciones populares autónomas y capacitadas para cumplir el papel de actores sociales. Pero la ausencia de organizaciones políticas del pueblo, no significa inexistencia de movilizaciones populares masivas, ni obstáculo para la expresión de reivindicaciones de distinta naturaleza. Esta misma expresión del descontento popular al mismo tiempo que de una esperanza o expectativa de vida mejor, es lo que ofrece el fundamento para un liderazgo populista capaz de canalización del descontento y de la esperanza. La ausencia de un proyecto político popular así como de instrumentos políticos integradores y orientadores de las reivindicaciones, despeja el camino al reformismo desde arriba, dispensado por la mano generosa de un líder reconocido por el pueblo como benefactor.

Dentro de este clima se desenvuelve el paquete de reformas con participación popular que hemos caracterizado más arriba. En primer lugar, se fomenta la activación económica del agro con participación de

la organización popular, al tiempo que se reconoce la legitimidad de la organización defensiva de los sindicatos. Las reformas sociales, particularmente la que se impulsa en el campo de la salud, tienen gran efecto movilizador mediante la creación de los comités de salud en las distintas localidades. En general, el tema de la participación y representación popular pasa al primer plano de la actualidad y preocupación gubernamental. Reflejo de ello es lo que vimos a propósito de San Miguelito, cuanto Torrijos valora el significado de la iniciativa y organización popular que allí se ha generado gracias a la acción autónoma de la comunidad, y pretende extraer de allí un modelo de institucionalización y generalización de la participación para el resto del país. La creación del "poder popular" nos indica, del mismo modo, el rechazo de los esquemas antiguos, formales y esclerotizados de representatividad del pueblo en la cosa pública, al mismo tiempo que la confianza en las posibilidades de patrones alternativos, nuevos y originales.

Es dentro de este contexto de criticidad, de creatividad y ruptura ante un pasado percibido negativamente, que se va a dar el criticismo reformista de la Iglesia católica panameña, acogiendo las voces más inspiradas de la Iglesia latinoamericana. La criticidad eclesiástica ya la hemos constatado en varias oportunidades. Hemos dado cuenta del tenor de muchas declaraciones episcopales. Este discurso crítico de la jerarquía no es recibido por la autoridad política como un cierto intento de menoscabo de su poder y prestigio, sino por el contrario, como apoyo a los planes reformistas y como legitimación del cambio que desde arriba se intenta, enfrentando la oposición de las corrientes más conservadoras. Siguiendo los pasos del Concilio Vaticano II, la Iglesia panameña proclama la necesidad de la construcción de una nueva iglesia para una nueva sociedad. El tema profético de la tierra nueva y de los nuevos cielos recobra toda su vigencia. Las propias relaciones entre la Iglesia y la sociedad tienden a cambiar. Lo que otrora se había manifestado principalmente como confrontación entre poderes opuestos, el de la Iglesia y el del Estado, ahora se percibe como relación de colaboración para el cambio social. Por parte de la Iglesia, la nueva actitud se fundamenta en una importante renovación teológica, la misma que va a expresarse en las prácticas pastorales innovadoras que hemos caracterizado.

Es esto lo que nos ha autorizado a hablar de una emergencia de la profecía en el contexto panameño de los años sesenta. Sin embargo, es preciso reconocer que los elementos proféticos no se han dado en estos años en un estado puro. Muy por el contrario, la presencia de la ideología desarrollista, que moviliza fuertemente a la Iglesia de esa década, se hace sentir de forma manifiesta en las iniciativas de transformación religiosa y social. Esta ideología de la modernidad, con la santificación que conlleva de la innovación tecnológica sin transformación estructural, la hemos visto en acción al momento de describir la práctica institucional de la Iglesia, incluso en las tendencias más avanzadas

como la de Veraguas. Esto nos lleva a postular una coexistencia al interior de la renovación eclesiástica de estos años, de dos inspiraciones del cambio social que actúan retroalimentándose tendencialmente, no obstante las contradicciones latentes que entre ellas subyacen. Una es la inspiración profética, y la otra es la inspiración ideológica predominante en esos años de cierto triunfalismo eclesiástico y desarrollista. Ambas formulan críticas al presente social y ambas anuncian un futuro mejor. La profética se fundamenta en un juicio moral, en virtud del cual se denuncia el sistema como atentatorio contra la dignidad humana o contra una justa convivencia social. La ideológica critica el ordenamiento social existente por su irracionalidad económica y sus efectos sociales corrosivos. La primera carece de proyecto político alternativo determinado como propuesta de recambio. La segunda ofrece salidas económicas y políticas elaboradas y factibles. La profética permanece, por lo tanto, en un plano trascendental y no determinado por contenidos políticos. La ideológica afirma la racionalidad de lo factible, es decir, propone un capitalismo refuncionalizado, sustentable en las potencias económicas y políticas interesadas en la modernización del área latinoamericana y que creen posible la superación por ese medio de los problemas sociales. Para esta última, la doctrina social de la Iglesia parece proporcionar el marco conceptual y moral de implementación. La oposición entre una lógica profética y una lógica ideológica como inspiración del cambio social, la podemos representar en el siguiente gráfico:

INSPIRACION PROFETICA	INSPIRACION IDEOLOGICA
—Crítica Radical del Sistema	—Crítica Técnica del Sistema
—Ausencia de proyecto alternativo y factible	—Propuesta de proyecto alternativo factible
—Afirmación del hombre como valor en sí	—Afirmación de una doctrina socio-económica
—Apoyo en la fuerza de los valores proclamados y en la fuerza del pueblo	—Apoyo en las instituciones dotadas de poder económico y político
—Primacía de lo ético	—Primacía de lo técnico

La convivencia entre estas dos inspiraciones del quehacer eclesiástico explica la facilidad con que los sectores más lúcidos de la Iglesia aceptan el cambio en la caracterizada coyuntura de reforma social. El marco ideológico del desarrollismo garantiza el entendimiento de la Iglesia con el reformismo populista de Torrijos. Sin embargo, la presencia de los elementos proféticos en las experiencias pastorales de base, promotoras en lo concreto de la organización popular y de su autonomía e independencia, explica a su vez el surgimiento de confrontaciones entre los dirigentes de estas experiencias y los representantes del poder político. Por otra parte, las propias confrontaciones o

disparidades surgidas entre la base del movimiento cristiano popular y las jerarquías eclesiásticas, más visibles en el caso de San Miguelito, evidencian la contradicción profunda entre profecía e ideología en el seno de la Iglesia como institución.

2.2. Polarización de las contradicciones y profecía: (1978 a 1983)

Con la desaparición del padre Gallego la experiencia de Santa Fe se desactiva, siendo sepultada con todos los honores por la jerarquía católica. La vitalidad de la diócesis de Veraguas decae ostensiblemente y el modelo de San Miguelito debe enfrentar profundas tensiones internas al no contar con el respaldo eclesiástico. Pero mientras estos esfuerzos más significativos de una pastoral popular comprometida con el pueblo se resienten en su vitalidad, nuevos intentos se ponen en práctica al promediar la década de los setenta. Alrededor del año 1980 nos encontramos con experiencias pastorales maduras que hemos podido analizar en el capítulo anterior, y que representan nuevos casos de profecía en la Iglesia panameña.

Dentro de los casos analizados se observaron en las zonas rurales experiencias pastorales herederas de las de la década anterior, que parecen aun más sólidas por el hecho de empeñar dentro del mismo esfuerzo pastoral al conjunto de la institución eclesiástica motivada por el mismo afán evangelizador. La idea de que la Iglesia nace del pueblo, de entre los campesinos o en medio de los indígenas, revela una concepción nueva de su institucionalidad a la vez de implicar una práctica religiosa y social original. El tipo de mensaje, las formas organizativas de la comunidad —caracterizadas por la participación de hombres y mujeres del pueblo en papeles activos y directivos—, y la articulación observable entre una práctica religiosa y una práctica social solidaria, promocional y responsable, nos revelan la presencia de una activación religiosa que parte del compromiso con los más pobres de la sociedad. En las zonas urbanas pudimos apreciar también la puesta en práctica de una pastoral que despierta la conciencia crítica, apoyando las luchas de los más postergados y agrupando a la comunidad para promover una convivencia más digna, aunque en estos casos la actitud de la jerarquía eclesiástica se caracteriza por el recelo y la desconfianza.

Esta nueva práctica religiosa puede ser también pensada como manifestación de un espíritu profético. Asume también ciertas características de movimiento, desde el momento en que sus dirigentes y animadores, buscan el intercambio, la coordinación y la expresión conjunta, en determinadas ocasiones, de los cristianos incorporados a estas comunidades. Representan, de este modo, una corriente definida dentro de la Iglesia panameña, que se pone del lado de los pobres, que afirma una religión de liberación integral y que, consecuentemente, formula

críticas a los poderes dominantes. Pero a diferencia de lo que sucede en la década anterior, la Iglesia de los pobres o comprometidos con la promoción social, carece de determinaciones ideológicas capaces de traducir los contenidos religiosos y éticos del mensaje en propuestas alternativas de organización social. El movimiento o la corriente de las comunidades cristianas populares no esgrime, como lo hacía la Iglesia desarrollista de los años sesenta, un proyecto político de recambio, ni cuenta con el apoyo económico e institucional de agencias de desarrollo o de fuerzas políticas significativas. En lo económico sus proyectos son muy modestos y no trascienden el ámbito local. En lo político su acción no va más allá de la crítica social, del apoyo a la reivindicación, o de la expresión activa de la solidaridad.

El surgimiento de un movimiento profético dentro de la Iglesia panameña actual, responde, como en la década anterior, a la naturaleza de una coyuntura social y política definida, en la que los valores ético-religiosos contenidos en el mensaje cristiano pueden proporcionar a las capas sociales más deprimidas la base para una toma de conciencia de su situación así como para la lucha de superación. Para interpretar, por lo tanto, las condiciones sociales del surgimiento de este movimiento popular cristiano, es preciso recordar la caracterización socio-económica y política que se propuso más arriba. Allí vimos que con el alejamiento del poder por parte de Torrijos y luego con su muerte, los sectores empresariales y especialmente los ligados a la administración de servicios transnacionales, asumen los controles de la política económica, mientras que los representantes de los sectores medios y populares que habían tenido una cierta influencia en años anteriores, son desplazados.

Uno de los argumentos más utilizados desde el gobierno durante la segunda parte de la década de los setenta, es que la crisis económica que azota a la economía mundial exige la protección de la industria nacional y de las fuentes de empleo. En virtud de este principio el alza de los precios de bienes de consumo y de servicios aumenta ostensiblemente, mientras que los salarios no lo hacen en la misma medida. Esta es la conocida fórmula mediante la cual, el peso de la crisis se hace recaer sobre el más débil, sobre los trabajadores que ven reducir su poder adquisitivo. Por otra parte, tal proteccionismo no se muestra eficaz en términos de la ampliación del empleo. Por el contrario, los grandes problemas señalados por los trabajadores, y verificados en el estudio de las comunidades populares, son el desempleo y el alza desmesurada del costo de la vida. En estas condiciones las protestas populares y las movilizaciones reivindicativas no se dejan esperar, lo cual suscita la vigilancia activa por parte de la Guardia Nacional. Este ha sido el clima imperante desde que el reformismo populista de Torrijos decae, desvaneciéndose también la posibilidad efectiva de participación popular, o burocratizándose esta última debido a la

canalización de aquella a través de organismos de contenido puramente formal. Pero a pesar de que el deterioro de las condiciones de vida aunado a la decadencia de la participación popular se expresen en un incremento de las movilizaciones reivindicativas, el movimiento popular no logra dotarse de una dirección orgánica y política que le permita aglutinar fuerzas de presión en distintos campos. Hemos comprobado que no puede surgir un proyecto político popular. Para las elecciones de 1984 proliferan los partidos políticos haciendo su tradicional llamado al pueblo para que vote a su favor, y prometiendo la solución de todos los problemas. Entre estos partidos se presenta un frente político que recoge el interés popular, el cual no cuenta con respaldo de masas. La propia apertura democrática que se favorece y estimula a través del reconocimiento de los mecanismos liberales de representación, contempla la participación de todas las corrientes, siendo la presencia de la izquierda en el proceso electoral una especie de adorno democrático que refuerza aun más la legitimación del poder elegido mediante el mecanismo de la representación pluripartidista.

La situación en las zonas rurales más apartadas y empobrecidas es de gran abandono luego de la liquidación de los programas reformistas y de la pérdida de impulso de las políticas sociales. Campesinos pobres y comunidades indígenas expresan su frustración respecto de los organismos estatales que fueron creados para la promoción agrícola. Ya no acuden a ellos debido al endeudamiento excesivo que les acarrea. En las zonas urbanas y suburbanas el empobrecimiento es también efectivo. El desempleo o subempleo sumados al alza del costo de la vida provocan efectos reales, menos visibles que en el campo gracias al mecanismo de privatización de la pobreza, la cual se esconde en la intimidad del hogar, manteniéndose muchas veces las apariencias a fin de conservarse a tono con los patrones de una sociedad consumista. Por lo general, sobre todo en la ciudad, esta situación es camuflada e ignorada mediante la acción de mecanismos ideológicos evasivos. Pero desde el momento en que dentro de ciertos núcleos se promueve un despertar de la conciencia, la realidad de la opresión y frustración se reconoce en toda su evidencia. A diferencia de la década anterior, ya no existen las condiciones para una esperanza reformista; no existen proyectos de cambio que reconozcan la situación actual. La propia percepción de la política —lo hemos constatado en varias oportunidades—, es bastante negativa y refleja la desilusión. El conformismo ideológico predominante no se basa en eventuales propuestas de mejoramiento, por frágiles que sean, sino en la eficacia de los mencionados mecanismos de evasión, como la televisión, el manejo publicitario del deporte, el alcoholismo, y en el caso de la juventud, las drogas.

Para comprender a cabalidad esta situación de total ausencia de espacio político para el reformismo, es preciso tomar nota de los

efectos de la crisis centroamericana a nivel político e ideológico, así como de la estrategia de dominación militarista regional contenida en la política para el área de la administración Reagan. La presencia militar norteamericana en territorio panameño y los programas de entrenamiento a las fuerzas represivas de los países vecinos, crean un clima propicio en la institución armada nacional de vigilancia preventiva ante la insurgencia, y se traducen en presiones para que la diplomacia panameña abandone su posición de neutralidad y de condena de la intervención extranjera. El fantasma de la agresión comunista despierta la iniciativa y la agresividad de organizaciones empresariales, publicitarias y políticas, obsesionadas por detectar en suelo panameño las supuestas prolongaciones de la subversión. Estos elementos externos, aunados a la actitud defensiva del capital en momentos de crisis económica mundial, inciden fuertemente en la clausura del espacio político reformista de los años anteriores. De allí que la tendencia haya sido en los últimos años hacia una polarización creciente de las contradicciones sociales, hacia un empobrecimiento de las mayorías mientras la riqueza se concentra en las grandes corporaciones transnacionales y sus aliados panameños.

En estas condiciones se han desarrollado las comunidades cristianas populares en zonas rurales y urbanas, de acuerdo a las características que hemos tipificado en el capítulo anterior. Este movimiento puede ser interpretado como un movimiento profético, de crítica social inspirada en valores religiosos que realzan y dignifican la comunidad y la animan para la superación de su condición degradada de vida. En estas comunidades se pueden verificar las características de la profecía que hemos postulado teóricamente como definitorias de esta expresión religiosa. A saber:

—La existencia de una normatividad religiosa referida a lo social, mediante la cual se toma conciencia de la realidad vivida como contraria a la norma divina. Esto se percibe muy claramente mediante la oposición entre la noción de Reino de Dios, central en los contenidos religiosos proclamados, y la realidad social actual. Esta percepción religiosa de la sociedad como realidad de pecado, se fundamenta e incluso diagnostica mediante el recurso a textos eclesiásticos como los de Medellín y Puebla.

—La conformación de una nueva identidad alrededor de la comunidad religiosa, en donde se recupera la dignidad negada al pobre por una sociedad connotada con el signo del pecado. En esta comunidad se vive una realización anticipada del Reino de Dios. En ella el pobre accede a un *status* de privilegio mediante la interiorización de la categoría religiosa y bíblica de "pobre", el escogido de Dios.

—En esta comunidad se afirma la responsabilidad humana y se inculca un compromiso de acción para la transformación de la sociedad según el designio o el plan divino. En la construcción de

esta nueva sociedad, el pobre ocupa un lugar al que no puede renunciar.

Vemos, por lo tanto, que en estas comunidades la ética religiosa representa la forma de conciencia predominante y la que proporciona los criterios de lectura de la realidad. El anuncio del Reino de Dios se convierte en la norma trascendente que posibilita la intelección de la situación presente como negativa, al mismo tiempo que instaura un "deber ser" de acuerdo al cual se tiene que pensar la organización de la sociedad, la cual no puede caer del cielo por decreto divino, sino que tiene que ser forjada por la organización consciente y responsable del pueblo. Anuncio de Dios y reconocimiento de la realidad humana se convierten en cosas inseparables en la comunidad de tipo profético. En el seno de ésta no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre, no en un sentido abstracto como acontece dentro de una religiosidad ideologizada en donde se sustituye lo real y vivido por lo conceptual o ideal, sino en el sentido concreto que parte del reconocimiento de la experiencia vivida colectivamente. A la inversa, se verifica también en esta actitud religiosa comprensiva de toda la integridad existencial, el hecho de que todo discurso sobre el hombre y sobre la sociedad se funda en un discurso sobre Dios.

La conciencia religiosa y la conciencia social se identifican en el movimiento profético. Es por esto que la comunidad se puede proyectar al campo objetivo del conflicto social sin que en su conciencia hayan sido asimilados ciertos contenidos analíticos que normalmente orientan una acción política secularizada. Pero, como también se ha podido observar en ciertos casos, estos contenidos analíticos o categorías científicas organizadoras de la percepción de lo social, no son incompatibles con la conciencia religiosa. Pueden servir, y de hecho han servido, para la clarificación de una comprensión objetiva de los mecanismos reguladores de la sociedad capitalista, sin que por su presencia se desvanezca la convicción ética, y sin que se diluya la referencia trascendental a un orden deseable y expresión de la voluntad divina. No obstante, la realidad panameña nos ha mostrado una presencia muy poco significativa de estas categorías analíticas en la representación de la sociedad, observándose incluso que cuando ellas han estado presentes no ha sido debido a su inculcación por parte de organizaciones políticas, sino mediante su transmisión en cursos de formación en instancias eclesiales, que contemplan la necesidad de un más adecuado y objetivo conocimiento de la realidad social. Es por esto que pensamos que el fenómeno de "politización" es inherente a la profecía, exista o no una instancia propiamente política o una institución del campo político que opere como mediación en vista de la eficacia social. Creemos que esta mediación, que en otros contextos centroamericanos juega el papel de canalización de las prácticas

sociales de las comunidades cristianas en momentos de crisis extremas, es muy limitada y muchas veces inexistente en el caso panameño.

3. CONCIENCIA RELIGIOSA Y CONCIENCIA SOCIAL

Hemos observado que la identificación entre la conciencia religiosa y la conciencia social constituye un dato empírico que se presenta como una constante en las experiencias pastorales analizadas. A la hora de interpretar esta correspondencia, hemos sostenido que ella constituye un rasgo esencial de un movimiento profético, entendiendo la profecía tal como se la definió anteriormente, es decir, como una categoría comprensiva de un cierto tipo de contenidos religiosos y de ciertos comportamientos religiosos determinados. Estos contenidos, también verificables en el análisis empírico, no han sido otros que los contenidos que han animado diversas prácticas pastorales en América Latina, y que se han inspirado en los avances mayores de la teología de esta región. Ahora bien, una vez constatadas estas evidencias empíricas, nos interesa intentar un análisis del significado social del quehacer religioso de las comunidades, desde el punto de vista de la proyección política que se genera al interior del campo religioso. consideraremos a continuación distintos elementos que han ido apareciendo en la caracterización de las comunidades estudiadas, y que apuntan en el mismo sentido, es decir, hacia una mejor comprensión de los efectos sociales y políticos de una práctica religiosa.

a) Sobre el discurso religioso de las comunidades

Las veces que nos hemos referido al discurso religioso de las comunidades ha sido intentando una reconstitución del mismo mediante el señalamiento de los ejes centrales que lo atraviesan, lo cual se pudo realizar en base a materiales proporcionados por las comunidades urbanas analizadas, o bien dando a conocer las opiniones de representantes de las comunidades rurales sobre determinados aspectos de interés. Un análisis más completo de los contenidos del discurso excede nuestros objetivos en este momento. Sin embargo, desearíamos destacar ciertas constantes que pueden ser verificadas en los distintos pasajes textuales que hemos presentado. Por ejemplo, el lugar central de la noción de Reino de Dios, como el anuncio fundamental del evangelio, o las alusiones al Plan de Dios sobre los hombres, que los convoca a una acción destinada a realizarlo en la tierra. En general, estas grandes categorías teológicas o temas bíblicos proporcionan el fundamento último del sentido de la vida y de la historia de las comunidades. Ellas pueden interpretar su propio acontecer como

formando parte de esa historia sagrada que se inicia en la creación, que pasa por el pueblo de Israel y que se prolonga hasta los días actuales. La vida concreta de la localidad, con sus desafíos y luchas, adquiere así una dimensión histórica que promueve la acción dentro de las condiciones concretas que se viven, cobrando sentido el quehacer práctico, y superándose la tendencia a la pasividad o a la resignación. Este contexto bíblico, por otro lado, ofrece ciertas nociones que son ampliamente utilizadas en el lenguaje religioso de las comunidades, y que se cargan de sentido histórico concreto. Son las nociones de opresión y liberación, a través de las cuales se puede tejer la trama de grandes capítulos de la teología bíblica y que funcionan a la vez como categorías comprensivas y de significación de la vida concreta actual, interpretada en continuidad con la historia bíblica. Las otras categorías recurrentes son las de "pueblo", que remite también a la historia bíblica y que ofrece la misma capacidad de connotación de la vida presente, y la categoría de "pobres" que designa a los destinatarios del plan de Dios sobre la historia.

Al respecto habría que enfatizar que las categorías de "opresión", "liberación", "pueblo" y "pobres", si bien se muestran aptas para incorporarse a un discurso político —y en esos términos son usadas muchas veces—, tienen una raíz que no proviene de una comprensión analítica y discursiva de las relaciones sociales. Son categorías eminentemente religiosas y bíblicas. Pero su capacidad para organizar valorativamente la percepción de lo social son innegables, lo que explica que puedan pasar fácilmente al discurso político. Este fenómeno resulta de gran interés desde nuestra perspectiva que intenta señalar las modalidades cómo el discurso religioso se articula a un discurso político. En la práctica, las nociones mencionadas permiten el tránsito permanente entre el campo de la significación y comprensión de la realidad social, al campo simbólico y religioso de lectura trascendental del acontecer histórico y experimental de las comunidades.

En el rápido análisis del discurso de las comunidades urbanas que realizamos en el capítulo anterior, se evidenció cómo las oposiciones fundamentales por medio de las cuales se puede reconstituir su organización interna, adquieren una connotación política manifiesta. En torno a la oposición principal entre Reino de Dios o Plan de Dios y la Sociedad Actual, se comprenden otras oposiciones, a saber, la que se da entre los oprimidos, o los Pobres, o la Gente, por una parte, y los de Arriba, o los Poderosos por otra, además de la que se expresa entre la comunidad cristiana de los pobres y la Iglesia como institución. Señalamos cómo de esta manera se entrelazan realidades religiosas y realidades sociales en campos significativos homogéneos, siendo uno el compuesto por las nociones de Reino de Dios, los pobres o los oprimidos y la comunidad cristiana, connotado positivamente, y que se opone al campo formado por las nociones de "sociedad actual", la

Iglesia como institución y los de arriba o los poderosos. Esta configuración del discurso nos manifiesta la intercomunicación profunda entre contenidos religiosos y contenidos sociales, propia de un discurso profético. Las categorías religiosas funcionan en la práctica como el marco de organización de una percepción de lo social, y es mediante su utilización como la sociedad puede ser entendida como en contraste con lo que "debe ser".

b) Sobre la normatividad religiosa de lo social

Tal normatividad se desprende necesariamente de lo que venimos exponiendo acerca de la articulación entre la conciencia religiosa y la conciencia social, pero conviene que la enunciemos explícitamente al radicar en este rasgo una de las características centrales de la profecía. Varias veces hemos dado cuenta del carácter ético del discurso de las comunidades y de su referencia a ciertos valores absolutizados. Lo que realmente se afirma como contrastante con la situación vivida, es el orden querido por Dios, el orden que ha existido "en el inicio", es decir, el orden primordial, el que debe ser ahora y que será en el futuro. Uno de los entrevistados expresaba muy bien esta normatividad primordial y trascendental al referirse al Plan de Dios. "... para mí el plan de Dios yo lo veo al principio de la Biblia en el Génesis cuando aquello del Paraíso. Nosotros debemos tener ese retorno a lo que debe ser. Entonces para mí también el plan de Dios es el Reino que está allí, alto, tan bueno, que contradice todas las cosas que vivimos".

La fraternidad como requisito de la presencia anticipada del Reino de Dios también adquiere un carácter absolutizado, y se la remite a la experiencia religiosa de la comunidad. En algunas ocasiones, sobre todo en las comunidades rurales, esta fraternidad está religiosamente significada por la presencia del obispo. Sin embargo, ella se vive esencialmente en la comunidad de fe de los pobres llegando a esgrimirse como criterio de conversión aplicable también a la jerarquía de la Iglesia. Dice al respecto una de las entrevistadas: "... falta todavía más evangelización para recobrar la fraternidad, porque yo digo que mientras no se sienta fraternidad a todos los niveles de la Iglesia, no va a haber una lucha fuerte por la justicia, porque el amor fraterno es lo que nos va a hacer solidarios".

Dentro de la misma línea hay que entender lo que se expuso acerca de la comunidad de Santa Fe, en donde sus miembros afirman como valor supremo la convivencia humana a la cual se debe subordinar incluso los programas de desarrollo económico. En torno a esta convivencia fraternal y a la idea de justicia, con todos sus derivados de respeto a la dignidad humana, se construye la sociedad ideal caracterizada por los delegados de la palabra según lo que expusimos

más arriba. Allí pudimos observar la ausencia de determinaciones económicas y políticas en su modelo de sociedad deseable, constatándose el hecho de que tal proyección imaginaria quedaba en un plano estrictamente ético. Los cursos acerca de la realidad social e incluso acerca de las teorías sobre lo político, han podido ofrecer ciertos esclarecimientos que no llegan a anular el "ethos" característico de las comunidades.

c) Sobre la conformación de la comunidad religiosa

La conformación de una comunidad que se congrega en un primer momento para efectos puramente religiosos tiene una gran incidencia social. Lo observamos en un contexto de campesinos dispersos, obligados a sobrevivir individualmente o familiarmente en condiciones muy precarias, en donde el aislamiento los lleva a percibir su situación de pobreza y de abandono como una calamidad padecida individualmente. Lo mismo se pudo apreciar en contextos suburbanos conformados por la aglomeración de inmigrantes sin cultura nitradición común, en donde el problema de la lucha por la vida lleva a percibir al vecino como un virtual competidor en las oportunidades de trabajo. El efecto de la formación de una comunidad consiste, al menos, en la posibilidad de percibir la problemática vivida como de naturaleza social o comunitaria, predisponiendo para la acción colectiva. Por otra parte, las comunidades que se forman en la localidad o en el barrio, desarrollan relaciones y lazos primarios entre las personas los que, junto con permitir la superación de la perspectiva individual, generan reconocimiento, confianza, amistad, factores que tienen la virtud de fortalecer a las personas y estrechar los vínculos comunitarios.

Pero además de esta importante conformación grupal, las comunidades están marcadas por un signo religioso que confirma y profundiza dichos vínculos. En ellas se da desde el principio la oración en común, la reflexión sobre los pasajes bíblicos en su aplicación a la experiencia vivida, la expresión litúrgica, conjugándose el pensamiento o la reflexión sobre ciertos temas con la emoción de la experiencia religiosa compartida. Es este ámbito sacral que rodea y penetra la reunión de la comunidad, lo que reafirma la convicción de que la fraternidad que allí se vive es la participación en el designio benevolente de Dios. Se trata, pues, de una comunidad de elegidos, de convocados al Reino de Dios, en donde se vive en germen la experiencia de suyo difusiva, que debe servir de criterio inspirador de la construcción de una sociedad más fraternal. Recordamos que la convivencia humana es expresada como valor fundamental, estando recubierta ella misma bajo el aura de lo sagrado. Por lo tanto, si la conformación de la comunidad sienta las bases objetivas para acceder a una percepción aunque sea

elemental de lo social, cuando ella se fundamenta y se construye en el campo religioso, esa propia percepción de lo social queda connotada religiosamente, máxime si la comunidad, como el ámbito en que se vive la fraternidad, es entendida como germen o criterio para la edificación de una sociedad mejor. La experiencia comunitaria viene a ser la condición de posibilidad para la percepción crítica de la sociedad en general, la cual es entendida como no favoreciendo, sino por el contrario obstaculizando, la convivencia fraternal.

d) Sobre la adquisición de una identidad popular

Al analizar las comunidades rurales dedicamos un apartado especial al señalamiento de este rasgo que llama fuertemente la atención y que se manifiesta con toda evidencia en las experiencias concretas. No cabe la menor duda de que este "reconocimiento" de la propia identidad tiene mucho que ver con la carencia de identidad previa padecida por campesinos atomizados —que llegan a realizar, como lo hemos visto, su propio mercado de noche y a oscuras para que no los vean y descubran su miseria—, o por emigrantes atemorizados a la vez que encandilados por la vida urbana. La comunidad cristiana que se forma en un caserío o que se congrega en una casa del barrio suburbano, tiene antes que nada un carácter eclesial, es una célula de la Iglesia o es una expresión de la "Familia de Dios", de acuerdo a la terminología y a la corriente eclesiológica inaugurada en San Miguelito. Es una "eclesiola". La predicación dentro de ella de un mensaje de liberación de los pobres en general, que gracias a su fe se integran al "pueblo" de Dios que avanza en la historia, posibilita, como lo acabamos de señalar, el tránsito del campo religioso al campo social y político. El uso en una comunidad de excluídos y marginados, de las mencionadas categorías de "pobre" y de "pueblo", permite también el tránsito de la identidad eclesial, primeramente afirmada, hacia una identidad social.

A esto se agrega aquello que también observamos acerca de la valorización religiosa de lo desvalorizado socialmente. Para los dirigentes campesinos entrevistados la Iglesia es un asunto de los pobres; no tiene nada que ver con los ricos ni con el ejercicio del poder. Recordemos lo que nos decían algunos de éstos: "...lo primero que debemos tener en cuenta es que nosotros somos hombres de campo, que tenemos ese peso en cultura y formación... lo que tenemos es la riqueza de una fe y un deseo de extender el Reino de Dios..." Para estos campesinos su pobreza se transmuta en riqueza, y de este modo ella pasa a ser un atributo fundamental para el ejercicio de una misión que sólo pueden realizar los pobres, como los principales convocados por la palabra divina. La valorización religiosa del pobre o del pueblo

tiende a convertirse en valorización también de su carácter social, desde el momento en que ellos son los portadores de un proyecto de sociedad que, si bien permanece en la indeterminación política, es entendido como superior y capaz de movilizar las voluntades. De esta manera, el pobre, al creer en el pobre —como se expresa en un canto utilizado en las comunidades—, se convierte en un agente del futuro mejor, interesado en suscitar una voluntad colectiva popular. En lenguaje gramsciano diríamos que esta identidad popular puede servir de soporte para un proyecto de hegemonía alternativo. Más bien, deberíamos sostener que no existe posibilidad de surgimiento de un proyecto de hegemonía popular, si no se ha adquirido la identidad popular valorizándola como superior, sea respecto de la condición de anonimato pasivo, sea respecto de la identidad impuesta por una cultura alienante y desconocedora de la dignidad humana, elemento crítico este último que encontramos en las comunidades urbanas, más conscientes acerca de la acción de la ideología consumista y masificante transmitida por los medios de comunicación de masas. En este punto, la identidad popular opera como toma de conciencia sobre la acción de la ideología dominante y como posible elemento de contraideología.

e) Sobre el compromiso, la responsabilidad y la autonomía popular

Sabemos que la valorización religiosa del pobre constituye un arma de doble filo. Ella puede ser dinámica y activa, sirviendo de base para una dignidad humana que reclama consecuentemente sus derechos. Pero puede ser también la justificación para la renuncia a los derechos en la tierra en aras de la dignidad celestial. Esta última interpretación es propia de una religión que se formula en consonancia con la estabilidad de la dominación social: ha predominado en la época colonial y es promovida intensamente mediante la difusión de sectas espiritualistas. Pero es lo contrario de la profecía que juzga al mundo, que llama a la conversión y que exige un cambio. Es lo opuesto a la ética religiosa que obliga a la responsabilidad para que el mundo se acomode al designio divino.

En nuestras comunidades hemos comprobado la convicción de que los pobres son llamados a construir una sociedad mejor. Y es esta "vocación" la que les otorga la dignidad religiosa y social de que hemos hablado. La propia acción de las comunidades, verificable tanto en las zonas rurales como en las zonas urbanas, comienza mediante la responsabilización por el mejoramiento inmediato de las condiciones de vida del sector a que pertenecen, promoviendo e impulsando las tareas pertinentes. Hemos visto cómo en Santa Fe y en San Miguelito, en un primer momento, y luego en las comunidades contemporáneas, se combate la pasividad religiosa, el conformismo social; cómo se

critica a la religión tradicional por cuanto brinda mecanismos de evasión social. En todos estos casos se liga el ingreso a la comunidad a un compromiso. Su mensaje es de liberación integral, que comienza con la superación de los sufrimientos y humillaciones de los pobres. La acción de la comunidad contempla la lucha por el bienestar económico, la lucha por los derechos de todos a los servicios públicos, como la educación, la salud, la vivienda, las vías de acceso, etc. La confianza en la organización propia es también una constante. Ella condujo a la comunidad de Santa Fe a cuestionar el reformismo populista que negaba en la práctica la participación de la organización existente. Ella ha sido una de las características de San Miguelito, y ha sido debido a esa fe en la autonomía de la opinión y de la organización popular, que esa comunidad se ha visto forzada a enfrentamientos críticos con las autoridades locales y con la Iglesia como institución. Lo mismo ha ocurrido con las comunidades actuales, cuya dinámica choca con las instancias de poder que tienden a manipularlas. La conciencia misma de esta responsabilidad y autonomía, lleva a las comunidades a desconfiar de los mecanismos políticos que podrían desvirtuar la autenticidad de la expresión popular.

Por último, la importancia asignada a la responsabilidad, al compromiso y a la autonomía popular, ha llevado a dedicar mucha atención a la formación de dirigentes laicos provenientes del medio popular; se ha buscado intensamente la participación; se ha reclamado el reconocimiento oficial de ministerios laicos. Todo ello con la clara conciencia, expresada explícitamente en la zona atlántica, de que la Iglesia debe ser campesina, o indígena, o popular, cuando se inserta en tales medios sociales.

f) Sobre la reflexión y la acción

No resulta fácil encontrar en medios populares agrupaciones que persigan por sí misma la reflexión o el intercambio de opiniones. Por lo general las organizaciones responden a problemas u objetivos específicos, como los sindicatos, los centros de madres, los centros de alfabetización, de alcohólicos anónimos, los partidos políticos, etc. Son organizaciones funcionalizadas de acuerdo a prácticas determinadas. Las comunidades cristianas se caracterizan, a la inversa, por el hecho de promover una reflexión perseguida ella misma como un fin: reflexionar sobre el mensaje de la Biblia o sobre la situación compartida. Son instituciones populares en donde la actividad por excelencia es una práctica teórica. Todas las comunidades se han iniciado en torno a la reflexión, y ésta nunca ha sido abandonada existiendo siempre instancias, como la litúrgica, que privilegian la lectura, la meditación, la discusión.

Es por esto que en la experiencia de las comunidades y de las personas que las integran, se reconoce siempre un momento de "iluminación", un paso de la ceguera o de la ignorancia a la luz. Este momento está por lo general asociado al inicio de la comunidad o a la llegada a la zona del sacerdote o del equipo misionero, cuya acción evangelizadora ha contrastado con el tradicionalismo religioso anterior y ha despertado las conciencias. Pero este fenómeno de iluminación, conteniendo una dimensión esencial de conocimiento, de comprensión y significación de la existencia, no es puramente intelectual. El paso de la ignorancia a la luz está muy ligado a la experiencia comunitaria, a la convivencia, a la fraternidad, a la liturgia y a las tareas de la comunidad. La iluminación es, entonces, una experiencia compartida, vivida al calor de la comunidad, envuelta en afectividad. En esta convicción comunitaria sientan su base las diversas tareas que se propone la comunidad, las cuales son objeto de análisis y de reflexión colectiva y compartida. Pudimos apreciar la variedad de tareas o actividades desarrolladas por las comunidades. Estas mismas prácticas, que se inspiran en una reflexión previa y en la afirmación de ciertos valores, ofrecen luego la materia prima para la discusión comunitaria. Es así cómo nos hemos percatado de la existencia de una praxis, en la que la reflexión y la acción se retroalimentan continuamente. En realidad, para ser más exactos y reproducir mejor la dinámica vivida por las comunidades, lo que en ella acontece no es solamente la coherencia entre el pensamiento y la acción, como podría ocurrir a nivel individual o en un medio de intelectuales, sino una interacción entre la iluminación de la mente y las aciones realizadas, que se produce cualificada por la experiencia comunitaria, en su interior, es decir, en un clima de afecto, de confianza, de seguridad. La praxis, por lo tanto, es una praxis comunitaria, incorporando la determinación grupal y calificada por la identidad, seguridad y confianza proveniente de la experiencia compartida. Por otro lado, es una praxis religiosa, es decir, en donde los principios que hacen de guía y criterio de la reflexión son trascendentales, con lo que la experiencia comunitaria es al mismo tiempo una experiencia de sentido.

g) Sobre la evangelización entendida como acción integral

En una de las experiencias urbanas destacamos cómo el propio equipo pastoral había definido su labor como una evangelización integral, con lo que indicaba que ella debía comprender tres campos distintos pero muy articulados en la vida cotidiana de la gente: el campo individual o personal, el campo comunitario, como el comprendido por los lazos de la comunidad cristiana y sus relaciones de tipo primario, y el campo social en donde se incluía la proyección

de la comunidad a las tareas del barrio, a la solidaridad e incluso a la responsabilidad política. Lo que se pretende con esto es llegar a todo el hombre, en la amplitud de su situación existencial, y a todos los hombres sin exclusivismos. Algo similar encontramos en la primitiva concepción de la Familia de Dios en San Miguelito, en donde la integración familiar aparecía como una tarea estratégica debido a la falta de identidad, al alcoholismo y a la inseguridad general a que estaban sometidas las personas, a las que había que afirmar a fin de emprender una acción comunitaria.

La conversión o el cambio de la persona se presenta en general como un requisito para una participación plena en la comunidad y como fuente de todo compromiso. En otras ocasiones pudo haber sido la incorporación paulatina a las tareas colectivas lo que ha conducido a un mayor compromiso y a un cambio personal. Pero esta atención a lo personal caracteriza a estas comunidades y las diferencian de otras organizaciones o instituciones populares de objetivos específicos y funcionales, que se definen por sus actividades y por la eficacia y los logros concretos de su gestión. La reflexión, la meditación y el culto, son actividades que operan en la conciencia y que persiguen una mayor convicción de los individuos. Pero la acción sobre el individuo, siendo algo central, no se la entiende como cerrada y autosubsistente. Esto es propio del espiritualismo individualista predicado por muchos movimientos religiosos. Para las comunidades analizadas el cambio personal se expresa en el compromiso; la misma conversión se produce por el intercambio y la convivencia con "la gente", tal como lo señalan muchos testimonios arriba recogidos. Esta es otra diferencia entre la actitud religiosa afirmadora de una institución eclesiástica o de una secta, que encierra a los "elegidos" en su mundo propio, y la actitud religiosa profética que es de suyo difusiva y proyectada al mundo. Conversión personal y proyección ética hacia la sociedad son dos elementos que en su simultaneidad caracterizan a la profecía. Y es gracias a esta proyección hacia la sociedad como se valoriza lo político, sin que esto implique una politización de toda la vida o una regulación de todo comportamiento humano por la eficacia política, lo que suele acontecer en las organizaciones propiamente políticas que se han definido funcionalmente en este campo. Esta articulación entre lo personal y lo social o colectivo parece ser propia de un movimiento religioso, y ello puede, como contrapartida, restar eficacia a la acción propiamente política, si ella es comparada con la lógica instrumental que preside la conducta de un partido o de un movimiento político.

h) Sobre la percepción subjetiva de lo político

Lo que acabamos de decir refleja la tensión subyacente que, al margen de posibles definiciones doctrinales acerca de las relaciones

entre religión y política, permanece vigente en la mayoría de las veces en las comunidades cristianas panameñas. Tal como observamos en la exposición de los casos, las comunidades tienden a emprender tareas que son objetivamente políticas, encabezando protestas contra diversos atropellos padecidos por la población, o por la carencia de servicios básicos a los cuales estiman que esta población tiene derecho, o promoviendo reivindicaciones. Pero su evaluación subjetiva de "lo político" sigue siendo negativa, diferenciándose ellas mismas de lo político en base a su condición religiosa y afirmando razones de tipo ético. Hemos visto que la apreciación acerca de los partidos políticos es generalmente peyorativa, expresándose en reiteradas oportunidades la desconfianza ante la posible o real instrumentalización de la acción y del movimiento de las comunidades. Este movimiento se puede hacer presente en concentraciones políticas como las que tienen lugar el Primero de Mayo, pero sosteniendo siempre su identidad religiosa. Las propias organizaciones políticas populares le pueden reconocer un espacio dentro de un frente popular amplio. Pero esto siempre refleja la particularidad de su condición en tanto comunidades cristianas. Por otra parte, hemos visto que el discurso religioso que emana de estas comunidades, estando proyectado objetivamente a lo social y al compromiso solidario, carece de implicaciones políticas directas, tiende a mantener su indefinición frente a los bandos enfrentados en la política contingente.

Esto nos está señalando que el movimiento religioso panameño, caracterizado como movimiento profético y como tal abierto a lo político mediante la crítica social y a través de la participación en tareas objetivamente políticas, no ha podido incorporar en su seno la mediación de lo político. Teóricamente esta mediación se sitúa más allá de la ética, aunque la pueda suponer y reforzar, al brindar la posibilidad de una comprensión más analítica de los mecanismos de dominación social a la vez que de un instrumento orgánico que garantice mayor eficacia en la acción transformadora de largo plazo. En Panamá no se ha producido una articulación entre lo político y lo ético al modo como se la ha podido observar en otros contextos nacionales centroamericanos. Ello se ha debido, ciertamente, a la ausencia de organizaciones populares dotadas de un cierto proyecto político alternativo, capaces de canalizar la conciencia y la acción de nuestro movimiento religioso, sin alterar su condición propia.

Probablemente un movimiento religioso como tal se encuentra más apto para acoger las reivindicaciones sentidas localmente o para denunciar los atropellos experimentalmente conocidos, manifestándose de esa manera sus convicciones éticas. Parece no mostrarse suficientemente dispuesto para interiorizar un conocimiento de la causalidad social al nivel del conjunto de la sociedad. Por otra parte, su desconfianza hacia los partidos o hacia los mecanismos propiamente políticos de acción, pudiendo estar plenamente justificada por la

realidad popular panameña, tiende a conducir al movimiento hacia un sesgo algo elitista y aristocratizante, de confianza en sí mismo como la única expresión pura de la reivindicación popular. Esta tendencia a la sectarización, independientemente del universalismo de los principios, puede afectar a un movimiento que se funda en la convicción de encarnar el designio de Dios.

Así llegamos a una cierta conclusión acerca de la correspondencia e identidad entre el desarrollo de una conciencia religiosa de tipo profético y una conciencia social o de tipo crítico, en cuyo intercambio e interacción se desenvuelve una ética de principios indiscutidos. En los distintos elementos mencionados en este apartado, se ha podido apreciar su convergencia para hacer posible una intercomunicación entre lo político y lo religioso independientemente de la conciencia que se tenga de ello. Pero este tránsito de un campo a otro, expresado en los contenidos de conciencia y en las prácticas de las comunidades, no está exento de tensiones entre dichos campos, que por el momento se expresan como carencias en términos de eficacia, pero que de existir en Panamá un movimiento popular articulado a nivel nacional y portador de un proyecto político propio, podría ocasionar otro tipo de contradicciones derivadas de las dificultades inherentes a la mediación política que un movimiento profético puede asimilar.

4. LA CONTRADICCION ENTRE PROFECIA E INSTITUCION RELIGIOSA

En cuanto esquemas tipificados de comportamiento religioso en relación a la sociedad, la profecía y la institución religiosa se caracterizan por involucrar actitudes diversas y opuestas. La recomposición de los rasgos particulares de ambos tipos podría realizarse exhaustivamente y desde distintos ángulos. Aquí nos interesa la incidencia social inherente a las distintas formas de apropiación del mensaje religioso que está en juego en ambos comportamientos. El profeta o la comunidad profética, por una parte, basa su convicción en una experiencia directa de sentido que se fundamenta en el contacto con lo divino o en la recepción de la palabra de Dios, experiencia que puede ser individual al mismo tiempo que colectiva. En el otro lado tendríamos la actitud religiosa que obedece a normatividades bien codificadas y transmitidas, a comportamientos tipificados y a creencias ortodoxamente definidas, todo lo cual revela la acción sistematizadora de una Institución Religiosa centralizada y monopólica. Mientras la profecía enfatiza los elementos carismáticos, espontáneos y experienciales, la institución privilegia lo burocrático y lo corporativo. No obstante permanecer esta distinción en el campo estrictamente

religioso, el grado de institucionalización de los intereses religiosos entraña una variación en la modalidad de comprensión de la relación entre lo religioso y lo social.

Sin intentar aquí una fundamentación teórica de la forma de articulación del campo religioso con el campo social que está en juego en estos fenómenos, nos proponemos caracterizar ciertos rasgos opuestos entre la profecía y la institución religiosa, con lo que abordamos fenomenológicamente el problema. Nos interesa destacar cuatro puntos en donde resalta la oposición entre los términos considerados; a saber, la diversidad de criterio de veracidad o normatividad religiosa; la diferente relación con la estructura social; la aptitud para la afirmación de la innovación o del orden establecido; y la tendencia al control religioso o a la espontaneidad.

1. En cuanto al primer punto, la profecía, como lo hemos visto antes, habla sobre el mundo en nombre de una normatividad trascendental y religiosa; el criterio de veracidad es, por lo tanto, una experiencia religiosa o la interiorización de una "palabra" de Dios que comunica una verdad incuestionable y no negociable; es Dios que habla sin intermediarios. Para la institución religiosa, por el contrario, la normatividad es orgánica y burocrática, definida al interior de un orden de competencias jerárquicas y construída de acuerdo a procedimientos sancionados jurídicamente; el criterio de veracidad es, por lo tanto, la adecuación a los procedimientos estipulados según una cierta escala jerárquica de atribuciones.
2. En cuanto al segundo punto, la profecía se dirige a los hombres desde fuera de las estructuras de poder y de prestigio de la sociedad; el reconocimiento que puede tener el profeta le viene de su calidad ética o de su carisma, así como de la fuerza del mensaje que proclama. La institución religiosa, a la inversa, participa de la institucionalidad existente en la sociedad y por lo tanto de la distribución social del poder y del prestigio; sus jerarcas son públicamente reconocidos como dirigentes espirituales de la sociedad, beneficiándose por ello con los privilegios económicos, políticos y culturales de los situados en los lugares altos de la estructura social.
3. En cuanto al tercer punto, la profecía irrumpe en el mundo en nombre de una verdad última instaurando una ruptura del orden existente, anunciando el juicio, innovando radicalmente la organización social vigente y sus valores morales; de allí su criticidad y su tendencia a la anarquía. La institución religiosa teme a la crítica radical que puede alterar la normalidad del funcionamiento de su estructura; opera en un clima de orden y regularidad, la desestabilización de la estructura social es una desestabilización de sí misma y de su *status*, razón por la cual rechaza toda ruptura proponiendo la negociación y la continuidad.

4. Sobre el cuarto punto, la profecía alienta la espontaneidad del espíritu "que sopla donde quiere", que convence por sus contenidos, que proclama una palabra ofrecida a todos los que quieren oírla y que acepta todas las voces que se expresan en sintonía con sus propios contenidos. La institución religiosa aspira necesariamente al control monopólico de los bienes religiosos, para cuya administración ha creado una estructura burocrática de jerarquías y atribuciones; acepta como auténticos creyentes a los que se integran a su ordenamiento y disciplina, mientras excomulga como impostores a los profetas que cuestionan su regularidad.

Esta definición tipológica puede ser útil para analizar las contradicciones que se manifiestan entre la profecía y la institución eclesiástica en Panamá, y para interpretarlas más allá de toda atribución de virtudes o defectos personales de los actores sociales involucrados. Sabemos que muchas veces las cualidades personales, o su ausencia, condicionan el comportamiento de las estructuras; y esto es bastante importante en las cuestiones que nos ocupan, desde el momento en que la amplitud de espíritu de un obispo puede permitir desarrollos pastorales e innovaciones que otro obispo censuraría. Pero trataremos de mantenernos en el plano de la lógica institucional que preside los comportamientos eclesiásticos, y la lógica profética que se percibe en los procesos de innovación religiosa de que estamos hablando.

Sin embargo, tendríamos que advertir que en las condiciones particulares, que se han presentado en los últimos 25 años de la vida de la Iglesia, ésta última como tal puede volverse profética, o puede cumplir funciones proféticas. Siguiendo nuestros criterios de definición de la profecía podemos afirmar que ello puede ocurrir cuando se cumplen las siguientes condiciones:

1. cuando la institución religiosa o Iglesia se expresa y actúa desde fuera de las estructuras de poder y de prestigio de la sociedad, es decir, cuando se identifica con el modo de vida y las instituciones de los sectores no dominantes de la sociedad;
2. cuando escuchando una norma trascendente, o en este caso la palabra de Dios, es capaz de cuestionar su propio orden interno, y de abrirse hacia la posibilidad de un orden institucional nuevo;
3. cuando, inspirada en similares principios religiosos trascendentales, es capaz de cuestionar el orden social imperante, denunciando los aspectos en que éste contraría tales principios.

Con estos criterios metodológicos algo más afinados, podemos intentar analizar las relaciones entre la profecía y la Iglesia como institución durante el período estudiado en Panamá. Y al igual que hicimos cuando dimos cuenta de las condiciones sociales para el surgimiento de la profecía en este país, parece procedente distinguir dos períodos: el de la década de los sesenta y el de los últimos cinco años.

4.1. Profecía e institución en la década de los sesenta

Vimos que en estos años cristaliza en toda América Latina, y por lo tanto en Panamá, un cuestionamiento de la institucionalidad organizadora de las relaciones sociales. Esto ocurre al mismo tiempo que el desarrollismo propone cierto tipo de innovaciones ideológicas que auguran la llegada de tiempos nuevos para el continente y de cambios que prometen una calidad de vida mejor para los latinoamericanos.

Este cuestionamiento de la organización social corre a la par de un cuestionamiento del orden eclesiástico que se inaugura oficialmente en la Iglesia con el Concilio Vaticano II, y que demuestra el ingreso dentro de la institución eclesiástica de una corriente profética. En América Latina el cambio en la Iglesia se expresa en una toma de conciencia del problema social, que la lleva a legitimar en su seno la tendencia que predica la preferencia por los pobres como criterio que debe orientar la renovación institucional. Se inicia el período más rico en innovación y más optimista respecto del futuro. La Iglesia panameña, en sus dirigentes más lúcidos del momento, fomenta y participa en la construcción de un modelo nuevo de sociedad, orientada ciertamente por principios éticos aunque también penetrada por la ideología del desarrollismo. Pero al mismo tiempo que ella acepta colaborar en la búsqueda de una sociedad nueva, empieza a redefinirse ella misma como Iglesia nueva para esta nueva sociedad. Se abre a la innovación teológica, apoya o respeta las iniciativas de transformación en la pastoral, cuestiona la religiosidad tradicional y popular que ella misma ha conformado como resultado de muchos años de labor en el seno del pueblo, y que continúa vigente en la mayoría de los casos. Promueve en su reemplazo una fe personal, ligada al compromiso con la construcción de un mundo mejor.

No es raro que en este contexto social y religioso, la convergencia entre la pastoral popular que hemos visto en experiencias como las de Santa Fe de Veraguas y la de San Miguelito, y la posición oficial de la Iglesia como institución resulte confirmada en la práctica. No existen allí contradicciones importàntes. Surgirán, por supuesto, contradicciones menores, que terminan por lo general en ajustes prácticos o en negociaciones que no alteran la línea fundamental de acción ni de la institución, ni de las experiencias de pastoral popular. Esto lo hemos podido comprobar en distintos momentos como por ejemplo en las apreciaciones por parte de la jerarquía acerca de una cierta radicalidad exagerada del padre Gallego, o en las justificaciones *a posteriori* sobre la parcialidad de este sacerdote en la atención preferencial a los pobres y marginados. Contradicciones similares, aunque más acentuadas, se vieron en San Miguelito. Este equipo sacerdotal es acusado varias veces en términos formales por la Conferencia Episcopal, de irrespeto a la ortodoxia doctrinal; por su parte, la comunidad formula críticas a la jerarquía; parte de aquella se enfrenta al padre Mahon cuando éste decide pactar con Torrijos.

Sin embargo, cuando ocurre el caso Gallego, se vislumbra una contradicción más de fondo entre la actitud profética y una lógica institucional, lógica esta última que no puede ser sino defensiva. Esta situación nos alerta sobre las limitaciones inherentes a la Iglesia como institución para asumir una función profética. Vimos que la respuesta eclesiástica ante la desaparición de Gallego se centra en el rescate de la figura del sacerdote y en su defensa a todo trance. Incluso esta defensa institucional en sentido pleno, había estado condicionada por el Vaticano a la estimación de los obispos acerca de la moralidad privada del sacerdote y su obediencia a la jerarquía. Al ser positiva esta estimación, la institución eclesiástica acuerpa enteramente en la defensa de un miembro suyo. Sin embargo, la acción entre los campesinos es paralizada y ellos se sienten abandonados, reclamando la propia frase del padre Gallego: "si desaparezco no me busquen, continúen la tarea". El carácter del gobierno de Torrijos en esos momentos y la actitud globalmente progresista de la Iglesia en esos años, hacen que esta contradicción no se exprese en conflicto de proporciones mayores. Pero la naturaleza de una contradicción más profunda ya está planteada, y tenderá a reaparecer cuando la renovación profética de la Iglesia acarree situaciones que desemboquen en enfrentamientos políticos que la jerarquía tratará de mediatizar y luego reprimir, desde el momento en que en ello vea afectada su propia estabilidad y seguridad dentro de la sociedad panameña.

En el fondo, la disposición profética de la Iglesia panameña durante los años sesenta, con todos los avances que ella evidencia respecto de épocas anteriores, no llega a aceptar ni asimilar la realidad del conflicto social. La existencia de éste no cabe dentro de los marcos de comprensión de lo social que ella ha interiorizado y promovido. Esto revela, por una parte, una deficiencia teórica de la doctrina socialcristiana y del talante desarrollista que en su armazón doctrinal omite un aspecto tan decisivo de la realidad como es el de la existencia de intereses contradictorios entre distintos sectores sociales, y por otra parte, una tendencia institucional consustancial, como es el horror a la desestabilización.

4.2. Profecía e institución entre 1978 y 1983

Al referirnos a este momento parece indispensable distinguir lo que ocurre en torno de la pastoral rural, de acuerdo a las experiencias que hemos tipificado, y lo que sucede en la pastoral urbana de la arquidiócesis de Panamá, también en base a nuestras experiencias. Creemos que en los casos rurales no se aprecia una contradicción sustantiva entre ambos términos considerados, siendo ésta muy aguda en los casos de las innovaciones pastorales en zonas urbanas. La

caracterización de estas experiencias pastorales como proféticas creemos que ya ha estado suficientemente fundamentada en lo empírico a la vez que suficientemente calificada, en su significación conceptual. Por esto, nos contentaremos con describir las respuestas institucionales que ellas suscitan.

a) El caso de las innovaciones pastorales campesinas

Recordamos que el contexto social en que éstas se dan es de un gran abandono en lo económico, de una gran pobreza material, lo que favorece el contraste en la conciencia de estas comunidades entre la realidad vivida y el mensaje de amor y convivencia fraternal predicado. Esto hace que cuando los sacerdotes o religiosas se instalan en este medio compartiendo la vida de los campesinos marginados, ya se han desvinculado de las posiciones privilegiadas en la estructura de poder y de prestigio de la sociedad. Las comunidades desarrollan una incuestionable identidad eclesial, a la que ya nos hemos referido, con todas sus consecuencias sobre la conformación de una identidad social. Ahora bien, esta Iglesia que se implanta en el pueblo y que se reconoce como naciendo desde el pueblo, que aspira a ser campesina con los campesinos e indígenas con los indígenas, cuenta con un respaldo total del obispo, que visita las comunidades, que convive con ellas, que celebra aniversarios y fiestas religiosas con ellas. Vimos que la identidad eclesial y popular se ve fortalecida por la presencia del obispo y simbolizada por ella, con lo que los campesinos se reafirman en la convicción de que el obispo "es de los nuestros". Esto no acontece en el mismo grado con agrupaciones de otras capas sociales mejor situadas en la estructura de poder, lo que nos lleva a pensar que la institución eclesiástica se ha desligado significativamente de tales estructuras.

Por otra parte, el desarrollo de las comunidades de base o de las comunidades cristianas en general, supone por parte de la Iglesia local el poner a su disposición los recursos personales (sacerdotes, religiosas) y los recursos materiales a su haber. Y es así como se organizan equipos pastorales, centros de formación, locales de culto y de reunión, que conforman en la práctica el aparato institucional de la Iglesia, y que empieza a funcionar para la animación de estas comunidades campesinas. Gracias a ello se puede articular toda una acción en caseríos y comunidades distantes, directamente ligada a la diócesis o a la parroquia. Muchas veces, la única fuerza institucional que existe en zonas apartadas es la de la Iglesia. Ahora bien, cuando estas comunidades, inspiradas en su propia normatividad religiosa, concretizan los valores de su mensaje en acciones que encuentran la oposición de parte de organismos oficiales del ámbito local, o en manifestaciones de solidaridad, o en luchas reivindicativas, ellas cuentan con el apoyo y

muchas veces la presencia física de agentes religiosos identificados plenamente con la institución eclesiástica.

A esto habría que sumar las declaraciones en cartas pastorales o en otro tipo de expresiones de la jerarquía, que, como también lo vimos oportunamente, contienen abiertas críticas al orden social imperante, que cumplen la función de deslegitimación del uso concreto que en la sociedad se hace del poder, así como de legitimar objetivamente las acciones de las comunidades populares que coinciden con las aspiraciones más sentidas por los campesinos. Esto lo hemos constatado en declaraciones sobre la situación de los indígenas, especialmente los guaymíes, y sobre la situación de los campesinos en general. Por lo tanto, nos parece que en las experiencias de pastoral campesina que hemos analizado, en donde se vive una actitud religiosa profética, no existen contradicciones que sean observables como significativas entre esta última y la institución eclesiástica. Por el contrario, lo que se constata abiertamente, es que la Iglesia como institución se encuentra cumpliendo una función profética.

b) El caso de las innovaciones pastorales urbanas

También hemos referido las condiciones de vida predominantes en barrios populares urbanos de la ciudad de Panamá, o en sectores suburbanos, marcados por el problema del desempleo, el alto costo de la vida, y luego las patologías sociales como la drogadicción, el alcoholismo, la prostitución. Es en estos barrios donde se han desarrollado experiencias pastorales de enorme interés como las caracterizadas. La polarización de las contradicciones sociales es algo muy real, aunque bastante camuflado por el consumismo y los mecanismos de evasión eficientemente estructurados en la sociedad panameña.

Durante los últimos cinco años la institución eclesiástica que en un comienzo había apoyado las innovaciones, se convierte progresivamente en un obstáculo para el desarrollo de estas experiencias. La identificación de la Iglesia institucional y del arzobispo con las posiciones favorecidas de la estructura de poder y de prestigio en la sociedad parece ser algo manifiesto. El arzobispo es percibido como un administrador de alto vuelo, que no desciende a convivir con los pobres, que no visita las parroquias en donde se produce una innovación pastoral; los pobres ven al pastor sólo en la televisión o en los periódicos; no forma parte de su mundo, sino del otro, del mundo de los de arriba. Es esta percepción de la jerarquía de la Iglesia la que se plasmó en las entrevistas que nos sirvieron para la reconstrucción del discurso religioso de las comunidades populares urbanas, y que manifiestan muy patentemente la oposición entre estas comunidades y la Iglesia como institución. Esta apreciación popular, además, parece

confirmarse debido a ciertos enfrentamientos entre el arzobispo y las comunidades.

Las tensiones entre el arzobispo y la experiencia de San Miguelito han ido en ascenso según ya lo referimos, debido a las dificultades del primero para aceptar el estilo participativo y crítico de las comunidades populares conscientes. Con la expansión al decanato de oriente de una metodología de trabajo pastoral similar a la de San Miguelito, las dificultades entre las comunidades y la curia se han ampliado. La autonomía de estas comunidades, su identificación con los problemas y con las luchas populares y su interés por la solidaridad con Centroamérica, unidos a su vigorosa identidad eclesial, se conjugan y expresan en llamados al conjunto de la Iglesia para que exprese en la práctica la opción por los pobres que ha proclamado en las declaraciones oficiales. Este llamado a la congruencia y al apoyo a una Iglesia que nace del pueblo, que se ve florecer en otros lugares de Panamá, provoca frecuentemente un rechazo por parte de la curia, que niega la identidad postulada entre pueblo e Iglesia. En ciertos momentos esta contraposición ha sido pública, y se ha recubierto de una oposición de fundamento teológico entre una Iglesia legítima y otra popular. Por otra parte, y en la medida en que se ha profundizado en varios barrios de Panamá un trabajo de evangelización integral, las confrontaciones han ido en ascenso llegando a tal punto que varios equipos de sacerdotes y religiosas han debido renunciar a sus tareas al no contar con el apoyo jerárquico. El trabajo de años, que ha formado a dirigentes cristianos, que ha multiplicado las comunidades de base y que ha activado la presencia de la Iglesia en el pueblo, ha debido ser abandonado. El arzobispo ha llamado, por lo general, a sacerdotes muy dóciles pero sin iniciativa para que reemplacen a los anteriores, acudiendo a sacerdotes colombianos fieles a la línea impuesta durante los últimos años por el CELAM, o a otros sacerdotes extranjeros que no han podido asimilar en Centroamérica el dinamismo de una Iglesia organizada en el seno del pueblo. Es de este modo como se ha obstaculizado o descabezado un trabajo pastoral que ha generado una práctica cristiana que por su misma naturaleza ha implicado un cuestionamiento para la jerarquía.

Una de las constantes que se observan en este tipo de contradicciones tiene que ver con la verificación en este caso de uno de los rasgos mencionados como definitorios de una lógica institucional. Es la aspiración a la producción y distribución de los bienes religiosos. La curia ha buscado este control total, descalificando y neutralizando las innovaciones pastorales que conducen a una menor docilidad a tal dependencia. Dentro de esta línea se inscribe la oposición de que fue objeto por parte de esta curia la coordinadora de comunidades cristianas de base. Del mismo modo hay que entender la negativa a la ordenación de diáconos en San Miguelito, en tanto los candidatos eran

representantes y dirigentes de las comunidades más dinámicas y por consiguiente más autónomas. La ordenación de diáconos llegó cuando el movimiento había perdido vitalidad, y ella ha obedecido más bien a la institucionalización de lo que se ha llamado "minicuras", es decir, laicos que cumplen funciones cultuales y catequéticas, financiados por la Iglesia y carentes de iniciativa para una evangelización más activa, integral, y por lo tanto, más expuesta a los conflictos que se desencadenan cuando se proclama un mensaje profético. Esta afirmación de la institución y de su control omnímodo sobre las actividades pastorales, se inscribe dentro de la línea que ha seguido durante los últimos años el CELAM y el Vaticano que, con Juan Pablo II, revierte la tendencia inaugurada por Juan XXIII, de flexibilización institucional, de pluralismo y respeto por las divergencias y opciones particulares dentro de la Iglesia. Si durante los años sesenta y la mayor parte de los setenta la Iglesia alentó las iniciativas e innovaciones, desde finales de elsa década y bajo la conducción conservadora del Vaticano y del CELAM, la política es la contraria, de defensa institucional, de control jerárquico a riesgo de ahogar la vida de las comunidades.

Otro rasgo presente en esta respuesta eclesiástica a la profecía ha sido la negativa a la proyección social de una evangelización entendida como integral, tal como la caracterizamos más arriba. La curia ha sido particularmente temerosa a la expresión de solidaridad con Centroamérica y recelosa del recuerdo de Monseñor Romero como símbolo de una Iglesia comprometida con las luchas del pueblo. También ve con malos ojos la articulación de las comunidades cristianas con otras organizaciones populares para la reivindicación y la denuncia. Advierte continuamente contra la politización partidista de las comunidades, acusación que está muy lejos de corresponder a la realidad. Con ello lo que la jerarquía ha hecho es ofrecer argumentos y legitimar objetivamente la acción decidida que se emprende contra ellas por parte de organizaciones empresariales y políticas de extrema derecha, aunque posteriormente la misma jerarquía tenga que desautorizar los excesos de estas últimas. Como contraste con esta pastoral integral, la curia ha favorecido la difusión de una pastoral espiritualista llevada a cabo por grupos carismáticos y neocatecumenales, que significan un regreso hacia posiciones del pasado, hacia una religiosidad intimista o familista que excluye en la práctica el compromiso social o que lo proyecta hacia un futuro prácticamente inalcanzable en que las personas estén plenamente "convertidas" en su interior. A pesar de ello, proclama como opción pastoral la activación de las comunidades de base, pero eso tiende a quedar como letra muerta en la medida en que la política seguida para con las comunidades realmente existentes es la del boicot, justificándose en la concepción de un tipo de comunidades de base ascépticas y encerradas en las esferas religiosa y espiritual.

Estas tendencias de la arquidiócesis de Panamá nos llevan a concluir que la contradicción entre profecía e institucionalidad religiosa

es aquí patente y se deriva de la afirmación y consolidación de una lógica institucional perfectamente objetiva, cuyo fortalecimiento se acentúa en la justa medida en que el impulso profético, con sus consecuencias políticas en una zona muy sensible a los efectos de la crisis centroamericana, se difunde y cobra presencia.

5. FUNCION SOCIAL DE UNA CONCIENCIA RELIGIOSA PROFETICA

Nos queda expresar algunas ideas acerca del significado social de un movimiento religioso que hemos calificado como profético. Conteniendo éste un conjunto de comportamientos definidos en el campo religioso, su actividad trasciende a lo social y tiene una significación política. El concepto de profecía nos ha permitido entender esta proyección de lo religioso a lo político como fenómeno que tiene lugar cuando convergen ciertas condiciones o determinaciones sociales. Sin embargo, varias cuestiones importantes se plantean, cuya solución difícilmente podemos proponer aquí, pero que nos obligan a mencionarlas y, dentro de lo posible a ofrecer ciertas pistas de pensamiento.

Una primera tiene que ver con el carácter mental, imaginario o ideal que evidencia el pensamiento religioso y profético, que puede ser asimilable a lo onírico, como una salida de la realidad hacia la divagación o el delirio, y que puede estar encarnando las fuerzas socialmente más eficaces de la evasión o de la frustración. El reconocimiento de este problema nos debe llevar a interrogarnos acerca de lo imaginario social y de sus funciones en vista de la mantención o el cambio de las estructuras de la sociedad. Los fenómenos que hemos estado analizando tienen su base esencial en las representaciones de conciencia, es decir, en un sistema de creencias y valores que se proyectan hacia concepciones imaginarias acerca de posibles formas sociales alternativas. Hemos destacado el carácter de "iluminación" que tiene esta experiencia de conocimiento para las personas que la viven. Mediante esta iluminación se configura una realidad alternativa que permanece dentro del campo de lo imaginario, y que nada tiene que ver con los objetos físicos y sociales que conforman el mundo de la vida real. Aun más, hemos visto que esta iluminación conjuga un conocimiento nuevo con una experiencia de sentido que lo vuelve extremadamente convincente. Reconociendo, por lo tanto, las posibilidades de satisfacción evasiva que el campo de lo imaginario puede contener, lo que constatamos empíricamente es que estos contenidos imaginarios se convierten en la práctica en la instancia de emergencia de lo alternativo, en lo que hace posible pensar una realidad social diferente. Gracias a esta imagen alternativa de sociedad se puede construir una crítica social, funcionando entonces los contenidos imaginarios como criterio de discernimiento social. Conjuntamente, la movilización afectiva y la experiencia de sentido que la construcción imaginaria

suscita, se convierten en el soporte de una ética, entendida esta última como la posibilidad de modelar o conformar la realidad para que se acomode a los contenidos mentales afirmados.

Para los que padecen condiciones de vida muy desfavorecidas estas representaciones imaginarias de contenido religioso se unifican bajo el signo de la esperanza. Y cuando esta esperanza incluye la dimensión ética, de disposición reponsable hacia la acción, aquéllas se muestran como fuerza de transformación. Así se confirma una de las funciones de la religión que ya había adelantado Durkheim al observar la religión de pueblos primitivos: "... la verdadera función de la religión no es la de hacernos pensar, de enriquecer nuestro conocimiento, de agregar a las representaciones que debemos a la ciencia ciertas representaciones de otro origen o de carácter diverso, sino la de hacernos actuar, la de ayudarnos a vivir (5)".

La caracterización de un movimiento profético como el que hemos estudiado puede esclarecerse cuando la comparamos con los movimientos mesiánicos, especialmente con los que han surgido en América Latina en condiciones de extrema miseria, y que han sido analizados por Maria Isaura Pereira de Queiroz (6). Entre ellos podemos comprobar un rasgo común, como es el de la superación en el nivel de lo simbólico e imaginario de las contradicciones sociales sufridas en la vida material y social. Estos movimientos mesiánicos contienen ciertos elementos que podemos reconocer en nuestro movimiento profético. Ellos son los siguientes: la visualización de un Reino de Dios ligado a un ideal de organización social que le es correspondiente y que lo actualiza en la historia, y que opera, además, como referente de la crítica que se formula de la sociedad concretamente vivida; en segundo lugar, la convicción de que ese Reino no es un puro referente mental sino que debe ser construido en la tierra; y por último, la afirmación de que su instauración en un futuro próximo debe ser adelantado o anticipado por la acción de los creyentes. El Reino mesiánico es, de esta manera, la base para una ética social. Sin embargo, tales movimientos han contenido también ciertos componentes responsables de la frustración o del fracaso a que han conducido a sus adherentes. En primer lugar, han demostrado un total desconocimiento de la causalidad histórica y social, reflejada en la creencia de que la lucha en que ellos han estado empeñados es un combate entre personajes míticos, o entre dioses y demonios, de cuyo poder dependía el desenlace de los acontecimientos. En segundo lugar, han promovido un optimismo catastrófico que se ha ligado a una concepción mítica sobre los actores

5) Durkheim. *Les Fornes Elémentaires de la Vie Religieuse.* P.U.F. Paris 1971, pág. 595. Citado por Henri Desroches en Sociologie de l'Espérance, Calman-Lévy. Paris, 1973. pág. 29

6) Maria Isaura Pereira de Queiroz. *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos.* Siglo XXI. México 1978.

del drama; la lucha debía terminar con el triunfo absoluto del mesías y la inauguración de lo radicalmente nuevo.

El movimiento profético actual, debido probablemente a las concepciones teológicas que lo animan, que a su vez incorporan una visión científica y no mitológica de la realidad social, se muestra enteramente distinto en estos puntos. Efectivamente:

1. transmite una conciencia de lo social en cuanto tal, así como de su intrínseca causalidad y autonomía; lo religioso o simbólico tiene la función aquí de significar las relaciones sociales existentes, y no de sustituirlas o eliminarlas;
2. convoca hacia una ética de transformación no catastrófica, basada en la creencia de que el mundo nuevo por venir será igualmente construcción humana, por lo tanto contingente, perfectible y nunca sagrado;
3. se abre a la comprensión y a la mediación de lo político, reconociendo la especificidad y la lógica de una acción racional, que puede ser transmitida por una organización secular o no religiosa.

Esta particularidad del movimiento profético parece ser decisiva para su diferenciación esencial con el mesianismo latinoamericano, producto también de la agudización de las contradicciones sociales, pero orientado hacia la reconstrucción del pasado como rechazo a la modernización. El movimiento profético, en cambio, no puede volver a un pasado sacralizado, por el hecho de poseer una perspectiva histórica que rechaza toda sacralización de lo social, incluso la de la era quiliástica como reino del mesías. Lo histórico jamás se identificará con lo divino. Esta distinción, justamente, es la que abre la perspectiva de consideración secularizada de lo social. La trascendentalidad de la norma profética convierte todo lo histórico en algo contingente y relativo, por lo tanto, cambiable por la acción humana.

En estas condiciones el pensamiento religioso puede aceptar lo político como tal. En un primer momento tenemos que en el seno de aquél se concibe una superación de las contradicciones sociales que queda a nivel de lo simbólico o imaginario, gracias a la gestación de valores que hacen posible la reconciliación de lo real con lo ideal. En el campo religioso, también, se generan categorías como las mencionadas (liberación-opresión, pueblo, pobres) que tienen la virtud de organizar la percepción de lo social en los creyentes. En tercer lugar, la orientación hacia lo social, por una parte, que se da en el plano de las representaciones de conciencia y en el de la acción, y el carácter trascendental de la norma, por otra, que posibilita la secularización, ofrecen un espacio para la mediación de lo político en su especificidad.

Es de esta manera como creemos que se puede comprender el proceso de articulación de lo religioso y lo político, de una forma más fiel al desarrollo de los procesos reales. En virtud de esta concepción

podemos cuestionar como menos pertinentes, otras modalidades que encuentran, a nuestro modo de ver, menos asiento en la realidad, como por ejemplo, aquella que concibe lo religioso como mera antesala de lo político, atribuyendo a la conciencia religiosa una capacidad limitada para dar cuenta de lo social, debiendo ceder el paso, en un segundo momento, a la racionalidad política. Esta interpretación niega las posibilidades mismas de tal articulación, en vista de su postulado de yuxtaposición sucesiva de grados de conciencia jerárquicamente definidos. Otra concepción, similar a ésta, asigna a la conciencia religiosa de tipo crítico una función privilegiada de desbloqueo ideológico. Esta manera de entender las cosas presupone la existencia de ideologías de clase, y aquí especialmente de la clase dominada, que supuestamente estarían ya elaboradas, listas para entrar en acción pero "bloqueadas" por representaciones religiosas deformantes; esta concepción desconoce la naturaleza histórica de las ideologías, las cuales, en el caso de existir empíricamente, se gestan en un proceso de construcción y difusión, no siendo equivalentes a ninguna teoría social. En el caso panemeño no es verificable la existencia de esta ideología. Por último, otra forma de entender nuestro fenómeno podría consistir en postular la articulación entre contenidos de conciencia provenientes del campo religioso y contenidos propios del campo científico-político, así como entre actores religiosos y actores políticos; pensamos que esto puede ocurrir en medios intelectualizados, pero difícilmente en los medios populares panameños, en donde no se constata la presencia ni de estos últimos contenidos ni de esos actores políticos. Pensamos, por el contrario, que la solución que proponemos, de definición del movimiento en el campo religioso y de establecer los mecanismos mediante los cuales éste se proyecta al campo político, resulta coherente y confirmado por los hechos.

Esto se clarifica aun más cuando tomamos nota de ciertas actitudes y prácticas que facilitan de por sí el tránsito desde lo religioso a lo político. En primer lugar tenemos la opción por los pobres, proclamada por la jerarquía de la Iglesia latinoamericana, que cuando se vive en un contexto social concreto en el que existen muchos pobres y pocos ricos, provoca el natural resentimiento de estos últimos, acostumbrados en los sectores rurales a presidir e incluso a administrar los actos religiosos. Hemos visto en el caso de Santa Fe de Veraguas cómo éstos, al sentirse postergados, echan mano a toda clase de presiones y luego acusaciones contra el padre Gallego. Esta opción por los pobres constituye, en efecto, un atentado contra la legitimidad de la dominación en sus expresiones locales y ello se manifiesta en el hecho de que los ricos se sienten despojados de su *status* en el campo religioso y de su papel de apadrinamiento de una vida religiosa que santifica la existencia cotidiana y social del pueblo. Aun más, cuando los pobres se organizan y luchan por mejores condiciones de vida, la opción por ellos significa un paso del tradicional asistencialismo, en el que pueden participar los

ricos, a un acompañamiento de las luchas, de la cual normalmente estos están excluídos.

El ejercicio de la solidaridad es otra de las prácticas en donde tiene lugar una interrelación espontánea entre lo religioso y lo político. Hemos visto, en efecto, cómo la inspiración hacia la solidaridad con los perseguidos y oprimidos tiene una motivación eminentemente religiosa y cómo se expresa con fundamentos de tipo teológico y ético. Sin embargo, su ejercicio por cuenta del pueblo es permanentemente cuestionado por dirigentes empresariales y políticos y en ocasiones por la propia jerarquía de la Iglesia, como ocurre principalmente en la ciudad de Panamá. Ahora bien, el efecto de este cuestionamiento proveniente de autoridades religiosas y profanas, y que se expresa en términos políticos y no religiosos, es el de una politización *a posteriori* de la solidaridad religiosa popular. Y no puede ser de otra manera. Este fenómeno ha sido comprobado con frecuencia en otros planos de la protesta popular, cuando ésta es politizada en virtud de la oposición que debe enfrentar de parte de diversos poderes que encarnan la dominación. Esto mismo es lo que acontece con variadas movilizaciones reivindicativas que promueven las comunidades cristianas. Nacen en el campo económico-corporativo y se fundamentan en valores morales de aplicación universal. Pero deben enfrentarse, del mismo modo, con las instituciones y los intereses que bloquean las aspiraciones populares, sufriendo un idéntico proceso de politización *a posteriori*. Hechos como éstos nos permiten, por lo tanto, reafirmar nuestra conclusión, ya bastante demostrada, de la inevitable politización de una praxis pastoral que permanece fiel a su enraizamiento popular.

Podemos, en consecuencia, y en base a todos estos antecedentes, afirmar la función política que cumple un movimiento profético. Para llegar a esta conclusión hemos debido descartar la calificación de este movimiento como político. Y ello debido a que entendemos lo político como la práctica social orientada conscientemente a una participación en el ejercicio del poder, en donde el valor de la eficacia pasa a ocupar el primer plano. La reivindicación popular consciente y organizada es una actividad propiamente política al perseguir la obtención de una cuota de poder para garantizar los intereses populares. Nos parece que éste no es el objetivo que convoca a la comunidad cristiana. Ella no se organiza en torno a la eficacia para la prosecusión de estos fines, aunque podamos constatar que ella promueve prácticas que se sitúan objetivamente en el campo político. Es por esto que preferimos hablar de un movimiento profético que cumple funciones políticas. Lo que define a este movimiento es, como lo afirmamos más arriba, una práctica teórica, es decir, de producción de significados, que se instituye fundando sus propias expresiones orgánicas, y que se proyecta a una acción que concretiza a la vez que reafirma y desarrolla los significados. Dentro de esta práctica teórica se desencadena un proceso

de formación de conciencia social, con los efectos que ya hemos analizado de configurar una identidad popular que se valora a sí misma y se reconoce en su carácter de alteridad respecto de los símbolos y valores propuestos por la ideología dominante. Esta parece ser una condición de posibilidad para el surgimiento de un proyecto popular alternativo, y tiene que ver con la configuración del pueblo como sujeto político. El terreno en que incursionan en forma más expresa y orgánica las comunidades cristianas es el de las actividades económico-corporativas, que puede constituír una aproximación o un antecedente de la actividad política, pero que hemos observado en Panamá como relativamente carentes de proyección más allá de lo local. Estas comunidades tienen gran incidencia en la conformación de una identidad y, sobre todo, de una iniciativa popular sin la cual tampoco es pensable la conformación de un sujeto político alterno. Esto nos muestra que la práctica ético-religiosa de las comunidades cristianas cumple con una función política, formando parte de la base potencial de sustentación de un eventual proyecto político popular.

Pero al insistir en la función política que cumple un movimiento religioso como el descrito, no se debería olvidar su carácter de condicionado y determinado socialmente. Creemos haber demostrado suficientemente que su surgimiento y sus características se modelan de acuerdo a circunstancias bien precisas. La coyuntura panemeña y latinoamericana de los años sesenta ofrece las condiciones de posibilidad de un movimiento religioso profético provisto de los rasgos oportunamente anotados, que convive o que intenta desligarse de las concepciones ideológicas desarrollistas predominantes en la década. La coyuntura de los primeros años de la década de los ochenta es totalmente distinta, lo que explica la contraposición más directa entre el anuncio de un mensaje religioso profético y la ideología dominante. La polarización de las contradicciones sociales, así como el grado de desarrollo que reviste la confrontación de intereses de acuerdo a la conciencia y a la organización popular, dibujan el espacio social y político en el que se desenvuelve una pastoral popular, delimitando las condiciones de posibilidad de la profecía. No obstante, la determinación social de lo religioso no debe ser entendida en términos de causalidades unívocas o mecánicas. Por el contrario, lo religioso, como toda representación de lo social que se localiza en el campo de lo imaginario-simbólico, constituye también un mecanismo eficaz de liberación de las compulsiones sociales y materiales, es decir, de las determinaciones. Pero esto puede ocurrir de distinta manera. Estas liberaciones pueden quedar confinadas al campo exclusivo de lo imaginario-simbólico, lo que implica un desconocimiento de toda determinación social y una evasión, y mediante este mecanismo convertirse en fenómenos ideológicos en el sentido estricto. Sin embargo, pueden ser también el lugar de la construcción de alteridades

que facilitan la objetivación de la realidad social y su reconocimiento como producto histórico. Henri Desroches expresa bien esta posibilidad cuando afirma su escepticismo frente a la validez de lo que considera "el axioma según el cual las representaciones —oníricas, cultuales, culturales, utopianas, ideológicas, es decir, de una u otra forma imaginarias—, serían explicables "en última instancia" por y reductibles a situaciones de la realidad social, económica, tecnológica o demográfica. Ciertamente, y parece bien evidente, estas situaciones entretejen un sistema de apremios *(contraintes)* que determina estas representaciones, pero este determinismo social es precisamente una carga *(pesanteur)* que la ligereza *(grace)* de lo imaginario "des-determina", de alguna manera, para fomentar libertades y liberaciones (7). Poniéndonos en esta perspectiva para pensar nuestro movimiento cristiano, diríamos que, como tal, está constituído o determinado socialmente, pero es al mismo tiempo constituyente o determinante de una realidad social nueva, en la justa medida en que en su seno lo imaginario se convierte en praxis.

7) Henri Desroches. *Sociologie de l'Espérance. Op. cit.*, pág. 10

OTROS TITULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCION

NICARAGUA: IGLESIA, ¿MANIPULACION O PROFECIA?
Rosa M. Pochet y Abelino Martínez

COSTA RICA: LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL
Andrés Opazo Bernales

HONDURAS: IGLESIA Y CAMBIO SOCIAL
Gustavo Blanco y Jaime Valverde

GUATEMALA: LA CRUZ FRAGMENTADA
José Luis Chea

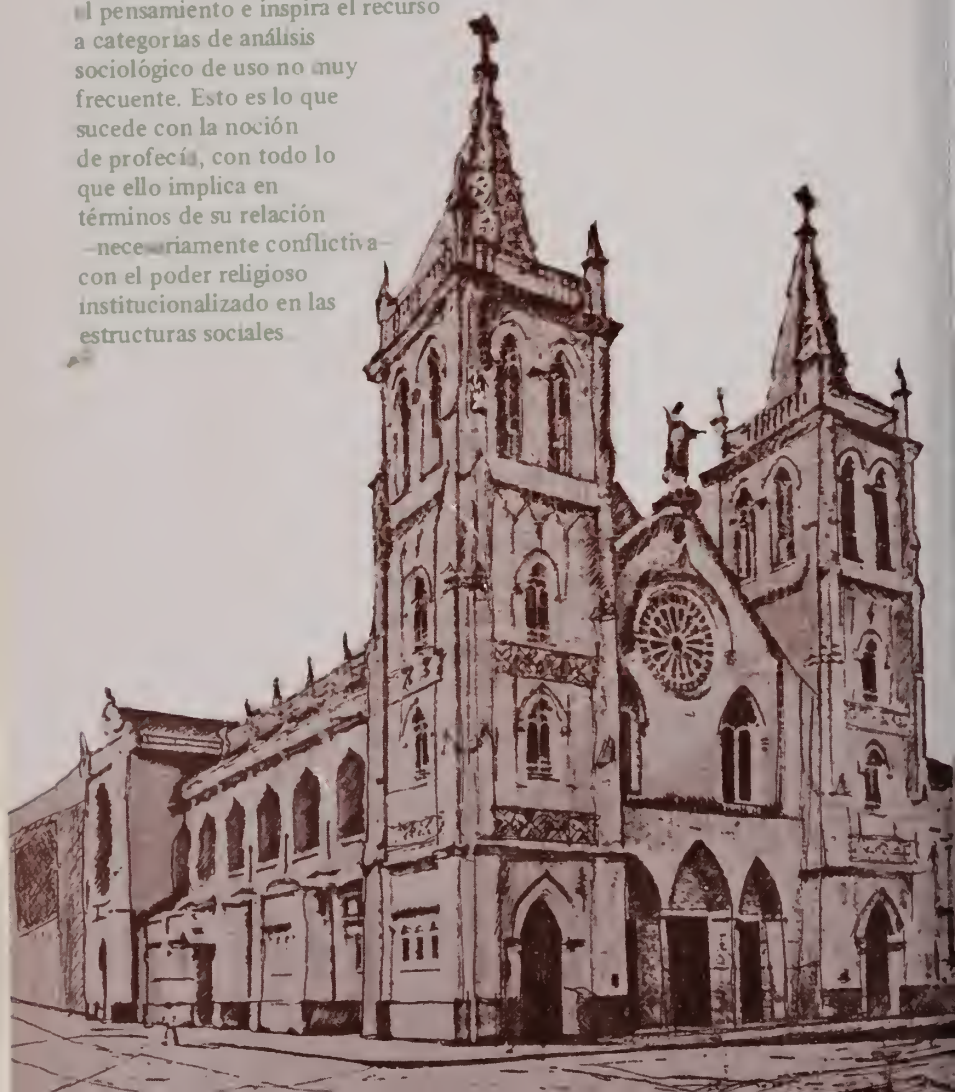
PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29
Télex 3472 ADEI CR

Impreso en los talleres de
Imprenta y litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de setiembre de 1988
su edición consta de 1.500 ejemplares

963057

En estas páginas que siguen se encuentra condensado el trabajo de varias personas. La investigación fue una labor de equipo. Ella consistió básicamente en reconstruir las experiencias de pastoral popular más interesantes que estuvieron a nuestro alcance.

Una vez reconstituidas estas experiencias de pastoral popular se intentó su comprensión al interior del contexto social, político y religioso que conforma la sociedad pamamena de los últimos veinte años. Y como resultado de todo esto se ha podido llegar a la formulación de un conjunto de hipótesis y reflexiones acerca de las funciones sociales de la religión en una sociedad urgida por las necesidades de una profunda transformación social

La rica realidad panameña en el campo de lo religioso popular estimula el pensamiento e inspira el recurso a categorías de análisis sociológico de uso no muy frecuente. Esto es lo que sucede con la noción de profecía, con todo lo que ello implica en términos de su relación –necesariamente conflictiva– con el poder religioso institucionalizado en las estructuras sociales